

A GRAMÁTICA DO PENSAMENTO EM WITTGENSTEIN: DO *TRACTATUS* AO *BIG TYPESCRIPT*

António Carlos de Carvalho Pais

Tese de Doutoramento em Filosofia

Especialidade de Filosofia do Conhecimento e Epistemologia

[versão corrigida]

Julho, 2020

A GRAMÁTICA DO PENSAMENTO EM WITTGENSTEIN:
DO *TRACTATUS* AO *BIG TYPESCRIPT*

António Carlos de Carvalho Pais

Tese de Doutoramento em Filosofia

Especialidade de Filosofia do Conhecimento e Epistemologia

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de
Doutor em Filosofia, especialidade de Filosofia do Conhecimento e Epistemologia,
realizada sob a orientação científica do Prof. Doutor Nuno Venturinha

Lisboa, Julho de 2020

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente.
O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas
no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,



Handwritten signature of António Carlos Gonçalves Reis in blue ink, positioned above a horizontal line.

Lisboa, 29 de Janeiro de 2020

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a
designar.

O orientador,



Handwritten signature of the supervisor in blue ink, positioned above a horizontal line.

Lisboa, 29 de Janeiro de 2020

À

minha filha Leonor,

à minha mulher Alice

à minha mãe, Maria

e à memória do meu pai, João.

AGRADECIMENTOS

A Universidade Nova de Lisboa tem sido a instituição que sempre escolhi para desenvolver os estudos necessários aos meus graus académicos. Foi nela que sempre encontrei as condições ideais para as minhas realizações universitárias. É com muito orgulho e profundo reconhecimento que me apresento como candidato a doutor em filosofia nesta instituição.

Nesta universidade, merece uma muito especial referência a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, que me acolheu e proporcionou, sempre da forma mais generosa e empenhada, a aprendizagem do muito que fiquei a saber sobre filosofia. A esta instituição de referência no ensino superior, e a todos aqueles que com o seu trabalho a têm dignificado, o meu bem-haja.

Não sendo a minha formação de base a filosofia, o meu percurso académico pós-graduado nesta área devo-o integralmente à excelência profissional e pessoal de todos os meus ilustres professores do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. A eles o meu mais reverente sentimento de gratidão.

O que devo ao Professor Doutor Nuno Venturinha excede, em muito, o ter despertado o meu interesse essencial pela obra de Wittgenstein e, ao longo dos anos, beneficiado da sua inesgotável erudição filosófica, sobretudo sobre o pensamento deste filósofo. Conviver com a nobreza do seu carácter tem sido o maior de todos os privilégios e o que mais profundamente lhe estou agradecido. Sem o seu apoio, a sua orientação e as oportunidades que me facultou para participação em conferências e seminários, não teria sido possível chegar onde cheguei com este meu trabalho de tese de doutoramento. Por tudo isto, fica uma gratidão, estima e admiração perenes.

Gostaria também de prestar tributo à Professora Doutora Luísa Couto Soares, que sempre incentivou a minha evolução académica, e a quem devo a orientação e conclusão da minha tese de mestrado em filosofia. Um sentido obrigado, Professora.

Consagro ainda especiais agradecimentos à Professora Doutora Maria Filomena Molder e ao Professor Doutor António de Castro Caeiro, não só pelas suas brilhantes e memoráveis aulas, mas igualmente pelos ensinamentos que generosamente me transmitiram para que eu pudesse fazer melhor filosofia.

São também merecidos os agradecimentos a todos os palestrantes nas conferências e seminários onde estive presente, beneficiando, de um modo geral, este meu trabalho de tese do que aí foi apresentado e discutido. Em particular, gostaria de distinguir e agradecer aos seguintes oradores: Sofia Miguens (Universidade do Porto), António Marques (Universidade Nova de Lisboa), Modesto Gómez Alonso (Universidade de La Laguna), Vicente Sanfélix Vidarte (Universitat de València), Alois Pichler (University of Bergen) e Arley Ramos Moreno (Universidade Estadual de Campinas).

Não queria concluir os agradecimentos sem reconhecer o quanto foram para mim importantes os meus mui estimados colegas de caminhada na construção de uma tese, unidos, animados e bafejados pelo mesmo orientador. Em especial, agradeço ao João Regueira, à Vanessa Duron Latansio, à Maria Joana Vilela e ao Luís Simões.

O muito que tenho a agradecer a todos que, de alguma forma, me ajudaram neste trabalho não diminui minimamente a minha responsabilidade exclusiva pelos seus resultados. Espero sinceramente que ele possa estar à altura da imensa generosidade dos que estiveram ao meu lado nesta caminhada.

A GRAMÁTICA DO PENSAMENTO EM WITTGENSTEIN: DO *TRACTATUS* AO *BIG TYPESCRIPT*

António Carlos de Carvalho Pais

RESUMO

Investigar o conceito de pensamento nas obras filosóficas principais de Wittgenstein, até 1933, é esclarecer o que o determina e quais são as suas condições de possibilidade. São, deste modo, também as possibilidades do pensamento filosófico que estão em investigação. É precisamente de acordo com essas possibilidades, como veremos, que se ergue a sua filosofia. O período considerado inclui os primeiros anos, iniciados em 1929, da designada segunda fase do pensamento filosófico de Wittgenstein. São anos de transição, em que se analisa o que muda no seu conceito de pensamento e as suas implicações filosóficas. Antes, o pensamento é um mistério impenetrável ao sentido, algo que se mostra na linguagem, mas que a própria linguagem, quando tentada a falar sobre isso, se precipita no sem-sentido. Nestes anos de transição, ele deixa de ser impensável, passando a ser possível ao pensamento exprimir-se sobre a estrutura da sua própria expressão. A gramática da linguagem comum sucede à gramática de uma linguagem formal. Da possibilidade ontológica da verdade como condição necessária à possibilidade da expressão do pensamento segue-se a verdade ou falsidade da expressão do pensamento decidida pelo sentido dessa mesma expressão. Já a metafísica e a realidade psíquica permanecem impensáveis. O pensamento metafísico é patológico e a atividade filosófica dedica-se à sua terapia. A filosofia é, para Wittgenstein, uma atividade que nos reconduz à realidade, que faz com que deixemos que as coisas sejam como elas são. Este estudo está organizado em função das suas obras principais e da respetiva cronologia no período considerado. Assim, a primeira parte é dedicada ao *Tratado Lógico-Filosófico*, a segunda parte às *Observações Filosóficas* e a terceira parte, a mais longa, ao *The Big Typescript*. Outras obras de menor dimensão, deste período, são igualmente analisadas, como sejam os *Cadernos 1914-1916*, “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, *Conferência Sobre Ética* e a primeira parte das *Observações Sobre o “Ramo Dourado” de Frazer*. O estudo termina com uma conclusão final onde, além de se destacarem os principais resultados desta investigação, se estabelecem pontes com algumas das suas obras filosóficas posteriores.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia, gramática, linguagem, metafísica, pensamento, verdade.

**THE GRAMMAR OF THOUGHT IN WITTGENSTEIN:
FROM THE *TRACTATUS* TO *THE BIG TYPESCRIPT***

António Carlos de Carvalho Pais

ABSTRACT

To investigate the concept of thought in Wittgenstein's major philosophical works until 1933 is to clarify what determines it and what its conditions of possibility are. So, too, are the possibilities of philosophical thought that are under investigation. It is precisely in accordance with these possibilities, as we shall see, that his philosophy is raised. The period considered includes the early years, beginning in 1929, of Wittgenstein's designated second phase of philosophical thought. These are years of transition in which we analyse what changes in his concept of thought and its philosophical implications. Previously, thought was a mystery impenetrable to meaning, something that shows itself in language, but that language itself, when tempted to talk about it, rushes into meaninglessness. In these years of transition, it is no longer unthinkable, but it is possible for thought to express itself on the structure of its own expression. The grammar of common language takes the place of the grammar of formal language. The ontological possibility of truth as a necessary condition for the possibility of the expression of thought is followed by the truth or falsity of the expression of thought decided by the meaning of that expression. Metaphysics and psychic reality, however, remain unthinkable. Metaphysical thinking is pathological and philosophical activity is devoted to its therapy. Philosophy is, for Wittgenstein, an activity that brings us back to reality, that makes us let things be as they are. This study is organized according to its main works and their chronology during the period considered. Thus, the first part is devoted to the *Tractatus Logico-Philosophicus*, the second part to *Philosophical Remarks*, and the third, the longest part, to *The Big Typescript*. Other smaller works of this period are also analysed, such as *Notebooks 1914-1916*, "Some Remarks on Logical Form", *Lecture on Ethics*, and the first part of the "Remarks on Frazer's *Golden Bough*". The study ends with a final conclusion where, in addition to highlighting the main results of this investigation, bridges are established with some of his later philosophical works.

KEYWORDS: grammar, language, metaphysics, philosophy, thought, truth.

ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS	x
INTRODUÇÃO	1
PARTE I – O PENSAMENTO COMO IMAGEM LÓGICA DO MEU MUNDO	10
CAPÍTULO 1 – O PENSAMENTO E O SOLIPSISMO	11
<i>A Existência do Pensamento.....</i>	<i>11</i>
<i>O Sujeito do Pensamento</i>	<i>16</i>
<i>O Poder do Pensamento.....</i>	<i>20</i>
CAPÍTULO 2 – A EXPRESSÃO DO PENSAMENTO	24
<i>A Expressão do Pensamento e o Sentido.....</i>	<i>24</i>
<i>A Expressão do Pensamento e o Sem-Sentido.....</i>	<i>27</i>
<i>A Expressão do Pensamento e a Verdade</i>	<i>33</i>
CAPÍTULO 3 – O IMPENSÁVEL E A FILOSOFIA	38
<i>A Possibilidade da Existência como Condição do Pensamento</i>	<i>38</i>
<i>A Impossibilidade de Pensar a Existência</i>	<i>42</i>
<i>A Impossibilidade de Pensar o Extramundano</i>	<i>45</i>
<i>A Impossibilidade de Pensar o Pensamento.....</i>	<i>48</i>
<i>A Impossibilidade do Pensamento Filosófico.....</i>	<i>52</i>
NOTAS CONCLUSIVAS	67
PARTE II – A FENOMENOLOGIA DO PENSAMENTO	78
CAPÍTULO 4 – O PENSAMENTO E A GRAMÁTICA.....	79
<i>O Pensamento e a Linguagem.....</i>	<i>79</i>
<i>A Normatividade da Linguagem e a Conceitualidade dos Fenómenos</i>	<i>84</i>
CAPÍTULO 5 – O PENSAMENTO E A FENOMENOLOGIA	90
<i>O Pensamento, a Fenomenologia e a Verificação.....</i>	<i>90</i>
<i>O Pensamento do Fenómeno e o Tempo.....</i>	<i>98</i>
<i>O Pensamento do Fenómeno, o Espaço e a ‘Minha’ Experiência</i>	<i>102</i>
CAPÍTULO 6 – O PENSAMENTO E A ÉTICA	109
<i>A Inefabilidade da Experiência do Pensamento</i>	<i>109</i>
<i>A Inefabilidade da Experiência Ética</i>	<i>112</i>
<i>O Pensamento dos Valores.....</i>	<i>118</i>
CAPÍTULO 7 – O PENSAMENTO E A MATEMÁTICA	124
<i>O Pensamento, o Número e a Intuição.....</i>	<i>124</i>
<i>O Pensamento, o Infinito e a Indução</i>	<i>130</i>
<i>O Pensamento, a Proposição Matemática e o Método de Prova.....</i>	<i>133</i>
NOTAS CONCLUSIVAS	142
PARTE III – A GRAMÁTICA DO PENSAMENTO	151
CAPÍTULO 8 – O PENSAMENTO FILOSÓFICO	152
<i>O Modo de Pensamento Filosófico.....</i>	<i>152</i>
<i>Os Problemas Gramaticais</i>	<i>155</i>
<i>O Método de Investigação Gramatical.....</i>	<i>158</i>
<i>O Progresso da Filosofia.....</i>	<i>166</i>
CAPÍTULO 9 – O PENSAMENTO, A LINGUAGEM E A AÇÃO	169
<i>O Pensamento é a Sua Expressão.....</i>	<i>169</i>
<i>A Intencionalidade do Pensamento.....</i>	<i>174</i>
CAPÍTULO 10 – O PENSAMENTO E A GRAMÁTICA	190
<i>O Pensamento, a Compreensão e a Significação</i>	<i>190</i>

<i>As Regras Gramaticais</i>	196
<i>O Seguir Regras Gramaticais</i>	203
<i>O Sistema Gramatical</i>	211
CAPÍTULO 11 – A MATEMÁTICA COMO SISTEMA GRAMATICAL	220
<i>A Matemática é um Sistema Infundado</i>	220
<i>O Sistema Determina as Provas Matemáticas</i>	225
<i>O Sistema é Algorítmico</i>	229
CAPÍTULO 12 – O PENSAMENTO RELIGIOSO	234
<i>O Pensamento Explicativo não Fundamenta a Verdade</i>	234
<i>A Incomensurabilidade do Pensamento Religioso e Mitológico</i>	238
<i>O Pensamento Religioso e a Prática Ritualista</i>	242
NOTAS CONCLUSIVAS	248
CONCLUSÃO	259
BIBLIOGRAFIA	275

LISTA DE ABREVIATURAS

- BEE* *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, The Wittgenstein Archives at the University of Bergen / OUP, Bergen & Oxford, 2000. Open access to transcriptions of the Wittgenstein Nachlass (2016-). <http://wab.uib.no/transform/wab.php?modus=opsjoner>
- BLB* *O Livro Azul*, Jorge Mendes (trad.) e Carlos Marujão (rev. trad.), Edições 70, Lisboa, 2008 | *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", generally known as The Blue and Brown Books*, 2a ed., Blackwell, Oxford, 1960.
- BRB* *O Livro Castanho*, Jorge Marques (trad.) e Carlos Marujão (rev. trad.), Edições 70, Lisboa, 1992. | *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", generally known as The Blue and Brown Books*, 2a ed., Blackwell, Oxford, 1960.
- BT* *The Big Typescript: TS213*, Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch–Englisch, edited and translated by C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue, Blackwell Publishing, Malden, MA / Oxford, 2005.
- CL* *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Brian McGuinness (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 2008.
- CV* *Cultura e Valor*, Jorge Mendes (trad.) e Carlos Marujão (rev. trad.), Edições 70, Lisboa, 2000. | *Culture & Value: A Selection from the Posthumous Remains – Revised Edition*, Georg Henrik von Wright in collaboration with Heikki Nyman (ed.), Alois Pichler (rev. ed.), Peter Winch (trad.), Blackwell, Oxford, 1998.
- LC* *Aulas e Conversas Sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*, Compilado a partir de notas recolhidas por Yorick Smythies, Rush Rhees e James Taylor, Cyril Barrett (ed.), Miguel Tamen (trad.), Cotovia, 3.^a edição, Lisboa, 1998. | *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees e James Taylor, Cyril Barrett (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1966.
- LE* *Conferência sobre Ética*, António Marques (trad.), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2017. | “Lecture on Ethics”, in *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 37-44.
- LWPP* *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*, António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença (trad.), António Marques (intro.), Nuno Venturinha (apr. histórico-filológica), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007. | *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Preliminary Studies for Part II of the Philosophical Investigations, Volume 1 / Letzte*

- Schriften über die Philosophie der Psychologie, Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen, Band I*, G. H. von Wright and Heikki Nyman (ed.), C. G. Luckhardt (trad.), Blackwell, Oxford, 1982. | *Last Writings on the Philosophy of Psychology, The Inner and the Outer: 1949-1951, Volume 2 / Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Das Innere und das Äußere, Band II*, G. H. von Wright and Heikki Nyman (ed.), C. G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue (trad.), Blackwell, Oxford, 1992.
- MWL** Moore, G. E., “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33”, in *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 46-114.
- NB** *Cadernos 1914-1916*, João Tiago Proença (trad.) e Artur Mourão (rev. trad.), Edições 70, Lisboa, 2004. | *Notebooks 1914-1916*, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trad.), English and German, 2.^a edição, Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- PI** *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, Tradução e Prefácio de M. S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, 4.^a edição, Lisboa, 2008. | *Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Band 1, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.
- PPO** *Public and Private Occasions*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Rowman & Littlefield Publishers, Maryland / Oxford, 2003.
- PR** *Philosophical Remarks*, Rush Rhees (ed.), Raymond Hargreaves and Roger White (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1975. | *Philosophische Bemerkungen, Werkausgabe Band 2*, aus dem Nachlass herausgegeben von Rush Rhees, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.
- RFGB** *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer*, Bruno Monteiro (coord.), João José de Almeida (ed., trad. e notas), Nuno Venturinha (int. e rev. trad.), Deriva Editores, Porto, 2011. | “Bemerkungen über Frazers *Golden Bough* / Remarks on Frazer’s *Golden Bough*”, in *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 118-155.
- RFM** *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 3.^a edição, 1978. | *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Suhrkam, Frankfurt, 1984.
- RPP I** *Remarks on the Philosophy of Psychology / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Volume I*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- RPP II** *Remarks on the Philosophy of Psychology / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Volume II*, G. H. von Wright and Heikki Nyman (eds.), C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 1980.

- SRLF “Some Remarks on Logical Form”, in *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 29-35.
- TLP *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, Bertrand Russell (intro.), M. S. Lourenço (trad. e prefácio), Fundação Calouste Gulbenkian, 4.^a edição, Lisboa, 2008. | *Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Band 1, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.
- WLC *Wittgenstein: Lectures, Cambridge 1930–1933, From the Notes of G. E. Moore*, David G. Stern, Brian Rogers, and Gabriel Citron (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

INTRODUÇÃO

“[...]

As palavras não chegam,

a palavra azul não chega,

a palavra dor não chega.

*Como falaremos com tantas palavras? Com que palavras e sem
[que palavras?*

[...]”¹

A.

A curiosidade e promessa de uma compreensão mais lúcida da vida que me suscitou o silêncio que, no *Tractatus*, Wittgenstein impõe ao pensamento sobre certos assuntos por ser incapaz de sobre eles desempenhar a sua função e os dotar de sentido, os limites que estabelece ao que é possível ao pensamento expressar e o que assim fica inexprimível, foi a semente donde brotaram o interesse, o entusiasmo e o empenho por estudar o conceito de pensamento neste filósofo. A possibilidade de evolução desta sua conceção de pensamento e os motivos que estiveram por detrás dela fizeram com que estendesse este meu estudo aos primeiros anos de um período de transição do seu pensamento filosófico. O que oferecia de oportunidade de investigação, neste domínio, o *The Big Typescript*, uma obra essencial deste período, que, não obstante serem já muitos os estudos que o consideram, ainda me parecia ser fértil a sua exploração, decidi-me a aprofundar o seu estudo e a perceber o que ele trazia de novo à sua conceção de pensamento. O estudo desta obra apresentava-se-me, no entanto, algo assustador, sem dúvida, pela sua dimensão, mas sobretudo pelo seu carácter fragmentado, variegado e aparentemente confuso. Por sinal, a análise das *Observações Filosóficas* veio a revelar-se essencial para a sua compreensão.

¹ PINA, Manuel António, “Ludwig W. em 1951” in *Todas as Palavras – poesia reunida (1974-2011)*, do livro *Nenhuma Palavra e Nenhuma Lembrança* (1999), Assírio & Alvim, Porto, 2013, p. 232.

B.

A questão fundamental que dirige esta investigação é a de saber até que ponto se altera a concepção de pensamento na filosofia de Wittgenstein dos primeiros anos do seu período de transição entre as geralmente designadas primeira e segunda fases da sua filosofia. São vários os autores que desenvolveram estudos onde podemos perceber o que muda nesta sua concepção ao longo da sua obra, como são os casos, só para indicar os que me serviram de principal referência, de P. M. S. Hacker², David G. Stern³ e Oskari Kuusela⁴. Mas a questão fundamental deste trabalho não mereceu, até à data, uma investigação específica e aprofundada, especialmente focada no *The Big Typescript*. Outras questões centrais derivadas da fundamental motivaram igualmente a investigação empreendida. A começar pela que se interroga sobre o que é que o pensamento pensa e se lhe é possível pensar-se a si próprio. Nessa medida, se é possível ao pensamento perceber, no interior de si mesmo, o impensável, os limites do pensamento. Mas também como determina a verdade ou falsidade daquilo que pensa. E, finalmente, como conceber o pensamento filosófico considerando as possibilidades que configuram o pensamento. Neste âmbito, deverá avaliar-se a possibilidade do pensamento ético-estético e religioso, mas também do pensamento filosófico da matemática. A investigação destas questões deve permitir destacar o que muda nas respostas que Wittgenstein lhes dá da sua primeira filosofia para a que se forma a partir de 1929. Não tendo este trabalho por objetivo estudar o que o filósofo escreveu sobre estas questões depois do *BT*, é ainda assim sua intenção, na sua fase de conclusões,

² Cf. HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion – Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Revised Edition, Oxford University Press, Oxford, 1986; “Metaphysics: From Ineffability to Normativity”, in Hans-Johann Glock and John Hyman, *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, Oxford, 2017.

³ Cf. STERN, David G., “The «Middle Wittgenstein»: From Logical Atomism to Practical Holism”, *Synthese*, Volume 87, Issue 2, 1991, pp. 203-226; *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, Oxford, 1995; “Wittgenstein in the 1930s” in Hans Sluga and David G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 126-151; *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and the Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

⁴ Cf. KUUSELA, Oskari, “From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar: Wittgenstein’s Turn”, *Philosophical Investigations*, Volume 28, Issue 2, 2005, pp. 113-133; *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.

voltar-se para os textos mais pertinentes de modo a sondar brevemente a continuidade do seu pensamento.

C.

O período de investigação aqui realizado da obra de Wittgenstein vai até 1933, ano em que depois de uma última revisão das observações coligidas entre 1929 e 1932, conclui o *The Big Typescript*. Ano depois do qual, de acordo com Mauro Luiz Engelmann, o filósofo, cedendo às críticas persistentes de Sraffa, adota uma perspectiva antropológica.⁵ O economista Piero Sraffa, que lhe foi apresentado por John Maynard Keynes, quando, em 1929, volta a Cambridge, vem a ter uma influência significativa na evolução do seu pensamento filosófico desta época, reconhecida por Wittgenstein nas suas *PI*. Assim, aquela perspectiva já é veiculada no conjunto de notas reunidas nas obras *BLB*, correspondente ao período de 1933-34, e *BRB*, de 1934-35, que preparam as *PI*. Mas são as críticas que Frank P. Ramsey, um jovem matemático brilhante de Cambridge, tece ao seu *TLP*, pelo qual foi responsável pelo primeiro esboço da sua tradução para inglês, que despertam Wittgenstein para os problemas desta obra e o lançam na segunda fase da sua filosofia. Nestes primeiros anos, depois do regresso a Cambridge, desenrolam-se diálogos, nem sempre pacíficos, com o Círculo de Viena, designadamente com Friedrich Waismann and Moritz Schlick, onde, por algum tempo, parecem partilhar do mesmo princípio de verificacionismo, que vem a ser abandonado por Wittgenstein. Se estas parecem ter sido as influências mais determinantes deste período de renovação da sua filosofia, não há dúvida de que a filosofia de Gottlob Frege e a de Bertrand Russell foram o ponto de partida para a sua filosofia da primeira fase.⁶ De uma outra maneira, as filosofias de Kant e de Schopenhauer fazem-se sentir, em certos aspetos, mas nunca de forma sistemática, nos escritos estudados deste período.

⁵ ENGELMANN, Mauro Luiz, *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, pp. 1-4.

⁶ Para uma biografia de Wittgenstein, e em particular a que respeita ao período investigado, ver: MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991, pp. 1-335.

D.

A investigação levada a cabo propôs-se, antes de mais, fazer uma interpretação direta dos textos das obras analisadas e, tanto quanto possível, não lhe acrescentando subentendidos ou conjecturas ou forçando distorções convenientes. Sabendo de antemão a aversão de Wittgenstein a teorias ou teses, por ele consideradas construções hipotéticas ou dogmáticas, não entendemos que isso fosse impeditivo de a sua filosofia ser um todo de ideias tendencialmente coerentes entre si que demarca uma determinada visão filosófica. A abordagem hermenêutica aos seus textos buscou uma compreensão global que permitisse delinear, de modo objetivo, uma perspetiva estruturada da filosofia de Wittgenstein. Esta abordagem foi, porém, dificultada pelo seu estilo de texto filosófico, que propícia amiúde a divergência interpretativa. Assim, sempre que as ideias partilhavam o mesmo assunto, mas eram apresentadas de forma fragmentada e dispersa na obra, como é frequente nas *PR* e, sobretudo, no *BT*, reuniram-se e conjugaram-se essas ideias de modo a que entre elas não fosse possível a contradição, mas aceitável, se fosse o caso, a diversidade inconclusiva ou a dúvida sobre o seu sentido comum. Seguimos o princípio de que a compreensão de um conjunto temático de ideias devia ser assimilada na compreensão global do pensamento filosófico integral. Ele veio a constituir o principal critério usado para assentar em determinada interpretação, desde que essa interpretação fosse sustentável em provas textuais inequívocas e não fosse notoriamente contrariada por outras. A compreensão interpretativa global das obras analisadas segundo as questões que dirigiram esta investigação foi, por conseguinte, uma construção progressiva em que o arranjo lógico das partes temáticas foram dando origem a uma certa visão filosófica. Neste processo, as obras de outros autores foram naturalmente consideradas, já que as mesmas estavam subjacentes aos escritos de Wittgenstein. Mas, foram, finalmente, também tidos em conta os textos interpretativos de outros autores, que em certas matérias deram origem a alguns acertos no que já se tinha realizado ou, então, a disputas interpretativas sobre as quais assumimos posição. Muitos foram os textos referenciados pela oportunidade de estenderem e enriquecerem a nossa leitura das obras investigadas. Outros porque nos remetiam para debates que vieram a acontecer a propósito de obras posteriores, mas que já nas obras em análise estavam, de algum modo, presentes as questões que os

mobilizaram. Não é demais assinalar a importância que todos estes textos tiveram para esta investigação.

E.

Apresentam-se de seguida os principais resultados a que chegou o presente trabalho, os quais espelham de forma concisa as suas conclusões finais:

- A lógica formal e, com ela, a estrutura lógica do mundo ficam pelo caminho com a transição para a segunda fase do pensamento filosófico de Wittgenstein. Sucede-lhe a gramática da linguagem comum que representa arbitrariamente o mundo.

- À sua filosofia de 1929 só interessa a fenomenologia da linguagem, querendo isto significar a investigação da linguagem que representa os fenómenos, isto é, a experiência do imediatamente dado da realidade. É através da investigação fenomenológica que Wittgenstein chega à gramática: às regras de uso das palavras nas proposições, ficando assim fixado o seu significado. A investigação fenomenológica é a investigação gramatical. Mas é essa mesma investigação que constata que pode haver proposições com sentido cujas palavras são usadas livres das suas regras. As regras gramaticais não são dogmas.

- Assim, a prática da linguagem que intenta a representação do que não são fenómenos manifesta um uso patológico, um uso contrário à gramática, da expressão do pensamento. A filosofia, que era antes uma atividade de elucidação, passa a ser agora uma terapia de problemas gramaticais que são pseudoproblemas filosóficos, motivados pela inquietação com o mundo tal como é dado na sua experiência imediata.

- O pensamento como operação cognitiva, como um mecanismo de que a linguagem é a sua parte manifesta, é uma falsa analogia, pois essa operação não é um fenómeno. A linguagem é incapaz de o dotar de sentido – já assim era no *TLP*. A gramática da palavra «pensamento» estabelece o seu significado como expressão na linguagem. E a palavra «compreensão» significa toda a ação humana consentânea com a expressão do pensamento, sendo que nem toda a ação é compreensão, havendo ações que são meramente expressivas ou simbólicas.

- O pensamento expressa-se a seguir regras e esse é o seu modo constitutivo de expressão na linguagem. Daí que essa expressão possa ser comparada a um cálculo que tem o sentido que lhe é dado pelo jogo de linguagem que se joga num certo contexto. O pensamento, assim encarado, é capaz de expressar-se sobre a sua própria expressão. Esta é razão pela qual ele enuncia proposições gramaticais cujo sentido são as regras gramaticais de uso das palavras. Se no *TLP*, o pensamento é impensável, no *BT* passa a ser pensável na perspectiva em que pode pronunciar-se sobre a expressão do pensamento.

- O pensamento expressa-se usando palavras que seguem regras gramaticais que são arbitrárias, ou seja, palavras cujos significados são arbitrários. As proposições ganham o seu sentido usando as palavras em certos contextos de acordo com jogos de linguagem igualmente arbitrários. Deste modo, também o sentido das proposições é arbitrário. As proposições não respondem perante a realidade que representam. O que a linguagem diz sobre a realidade não tem em si o critério que permite decidir a verdade ou a falsidade do que diz por comparação com a realidade. Os usos das palavras «verdade» e «falsidade» só são determinados pela sua gramática. Mais uma vez, ao contrário do que o *TLP* afirmava, é possível ao pensamento expressar-se com sentido sobre a verdade ou falsidade do que ele mesmo expressa.

- A matemática continua a ser concebida como não sendo uma expressão do pensamento, pois é constituída somente pelos seus signos que, usados num cálculo pelo cálculo, com vista a determinar a verdade ou falsidade das suas proposições, são desprovidos de sentido. Contudo, a gramática da palavra «matemática» ganha o seu significado com a aplicação da matemática à realidade.

- Enfim, tudo o que a linguagem mostrava e não podia ser dito e, mesmo assim, o pensamento caía na tentação de o expressar, de dar voz ao que pertencia ao campo da ontologia, da metafísica ou do psíquico, é, finalmente, e definitivamente, silenciado. O pensamento filosófico só se pode expressar, como forma de terapia, sobre o pensamento que se expressa sobre o que não são fenómenos. A verdade da expressão do pensamento filosófico depende tão-só da sua expressão seguir regras gramaticais instituídas. Para isso, basta-lhe não recorrer a explicações, teorias ou teses que, com base na conjectura, alteram as coisas de modo a acalmar a sua inquietude com o mundo tal como ele é. Nisto, na impossibilidade do pensamento metafísico, veem alguns a sua filosofia como antifilosofia.

- No essencial, esta concepção de pensamento parece não sofrer alteração significativa nas *PI* e *RPP I*, *RPP II* e *LWPP*.

F.

Este estudo está organizado em três partes, precedidas por esta introdução e culminadas numa conclusão final, a que já fizemos referência. Nesta conclusão encontram-se breves considerações sobre em que medida as conclusões a que chegamos têm continuidade em obras posteriores de Wittgenstein. Não pretendemos com essas considerações, nem isso está no âmbito de investigação deste trabalho, ser conclusivos sobre a questão da continuidade dos resultados a que chegamos, mas tão-só darmos conta do que uma análise exploratória de algumas dessas obras posteriores e, de preferência, secundada por comentadores de referência, nos permitiu perceber. Cada uma das três partes deste estudo centra-se numa das três obras fundamentais da filosofia de Wittgenstein do período considerado. A cronologia da produção destas obras determinou a sua afetação a cada uma das partes. Assim, a primeira parte trata do *TLP*; a segunda parte dedica-se às *PR*; e a terceira parte concentra-se na análise do *BT*. Em cada uma destas partes, para além das obras mencionadas, foram igualmente analisados outros textos do filósofo que são da mesma altura da obra central estudada: os *NB*, na primeira parte; os *SRLF* e *LE*, na segunda parte; e a primeira parte das *RFGB*, na terceira parte. As três partes estão organizadas num conjunto de capítulos e uma secção de notas conclusivas. Estas notas sublinham os principais resultados alcançados com a análise filosófica desempenhada no respetivo conjunto de capítulos. O que consta, genericamente, de cada conjunto de capítulos é de seguida apresentado. São três capítulos que compõem a primeira parte. Estes capítulos investigam a existência do pensamento e do seu agente, o seu poder e limites, e as implicações para a filosofia. A segunda parte está estruturada em quatro capítulos, em que os dois primeiros estudam as relações entre o pensamento, a linguagem e os fenómenos, e os dois últimos as implicações filosóficas destas relações na matemática e na ética. A terceira e última parte desenvolve-se em cinco capítulos, sendo que os dois últimos, à semelhança da segunda parte, avaliam as implicações filosóficas, desta feita, sobre a matemática e a religião, dos resultados da análise filosófica realizada nos três primeiros. A referida análise incide sobre a nova concepção que Wittgenstein tem do pensamento, a

compreensão e o pensamento filosófico, em que se destaca o papel do sistema gramatical.

G.

Resta ainda um apontamento final sobre citações e respetivas traduções. As citações são sempre realizadas em língua portuguesa, que é a língua usada para a redação deste estudo. Utiliza-se, sempre que exista, a tradução publicada em português de uma obra em língua estrangeira de onde se extraia citações. Somente quando não exista essa tradução, se encarrega o autor deste estudo de a realizar. Em qualquer caso, as citações vêm, sempre que possível, acompanhadas, em nota de rodapé, do texto citado na língua original. Se um texto foi estudado numa sua tradução em língua estrangeira, as citações que dele se extraia são referidas, em nota de rodapé, nessa mesma língua e, se possível, na sua língua original. Acrescente-se também que as referências com recurso a abreviaturas das obras de Wittgenstein, quando seguidas por um simples número, este refere-se ao parágrafo ou à secção da respetiva obra, mas se esse número for precedido por «p.» ou «pp.» ele corresponde à(s) página(s) nela considerada(s). As abreviaturas podem igualmente ser acompanhadas pela indicação do manuscrito ou dactiloscrito referenciado, assim como pela data a que respeita o conteúdo a que se faz menção.

PARTE I – O PENSAMENTO COMO IMAGEM LÓGICA DO MEU MUNDO

Capítulo 1 – O Pensamento e o Solipsismo

Aquele que pretende duvidar de tudo não pode, no entanto, duvidar que existe enquanto duvida, e que aquele que assim raciocina, não podendo duvidar de si próprio e todavia duvidando de tudo o resto, não é aquilo a que chamamos corpo, mas sim aquilo a que chamamos alma ou pensamento. Assim, considere o ser, ou a existência de tal pensamento, como o primeiro princípio, do qual deduzi muito claramente os seguintes: que Deus existe e é o autor de tudo o que existe no mundo e que, sendo a fonte da verdade, não criou o nosso entendimento de tal maneira que este se possa enganar no juízo que faz das coisas e das quais tem uma percepção muito clara e muito distinta.⁷

A Existência do Pensamento

Em 9 de Novembro de 1916, Wittgenstein escreve:

Será a fé uma experiência?

Será o pensamento uma experiência?

Toda a experiência é mundo e não necessita de sujeito.

O ato de vontade não é uma experiência.⁸ (NB, 9.11.16, p. 131)

Se a experiência (*Erfahrung*) é mundo, então a interrogação sobre se o pensamento e a fé são experiências equivale à interrogação sobre se eles são mundo. Mas o que é o mundo para Wittgenstein? Do que ele é dependem aqueles conceitos pertencerem ao mundo ou estarem fora dele, como é o caso, segundo o filósofo, do ato de vontade. Logo a abrir a sua obra *TLP*, ele afirma que o mundo é tudo o que é o caso e o que é o caso, tido como facto, é a existência (*Bestehen*) de estados de coisas, isto é, a existência

⁷ DESCARTES, René, “Carta do autor ao tradutor francês, ao jeito de prefácio” in *Princípios de Filosofia*, João Gama (trad.), Edições 70, Lisboa, 2006, p. 19.

⁸ “Ist der Glaube eine Erfahrung? // Ist der Gedanke eine Erfahrung? // Alle Erfahrung ist Welt und braucht nicht das Subjekt. // Der Willensakt ist keine Erfahrung.” (NB, 9.11.16, p. 184)

de uma conexão entre coisas (cf. *TLP*, 1, 2 e 2.01).⁹ Assim, parece que a questão decisiva é saber se o pensamento ou a fé são algo que existe como conexão entre coisas, isto é, se são factos; pois, a sua possibilidade de existência só poderá residir na possibilidade de serem factos. Na verdade, mesmo que não sejam existentes, isso não impede que façam parte da realidade, pois esta compreende a existência e a não existência de estados de coisas (cf. *TLP*, 2.06). Contudo, tal possibilidade, a da não existência, a de serem factos negativos, depende, ainda assim, de estes conceitos terem a possibilidade de corresponder a estados de coisas.

Centremo-nos sobre a questão da existência do pensamento, considerando desde logo a conceção de existência em Wittgenstein. Diz-nos ele que uma existência (*Existenz*) é uma possibilidade partilhada quer pelo lugar espacial ou geométrico, quer pelo lugar lógico (cf. *NB*, 7.11.14, p. 44 e *TLP*, 3.411). Precisando, quer isto dizer que o que tem existência encontra-se concomitantemente nos dois lugares, no espacial e no lógico. Cada uma das coisas, pela sua forma, isto é, espaço, tempo e cor, tem a possibilidade de ocorrer em diferentes configurações espaciais com outras coisas, as quais correspondem a possíveis estados de coisas (cf. *TLP*, 2.013, 2.014, 2.0141 e 2.0272).¹⁰ Mas, ao mesmo tempo, o que tem lugar no espaço é apresentado no lugar lógico como sua imagem, como um modelo da realidade a partir da qual se chega à existência ou não existência de estados de coisas (cf. *TLP*, 1.13, 2.11 e 2.12). A realidade é dada pela imagem dos factos. Por isso, a imagem do mundo descreve-o constituído por coisas na relação entre si: os elementos que compõem a imagem

⁹ A tradução da palavra alemã «*Bestehen*» por «existência» não deve perder de vista que o significado desta palavra em alemão tem outras acepções que podem ser pertinentes considerar para melhor compreender o pensamento de Wittgenstein. Enquanto substantivo, ela partilha com a palavra «*Existenz*» os significados de «existência» e «subsistência», mas como verbo, ela quer igualmente dizer “ser” ou “consistir em”. Nesta última acepção, a palavra “*Bestehen*” pode ter uma dimensão ontológica que pode ir para além do que se pode compreender na palavra *Existenz*, designadamente, a “coisa em si” inapreensível. Ora, no *TLP*, Wittgenstein usa a palavra *Bestehen* sobretudo como substantivo que significa existência ou subsistência: por exemplo, nas proposições 2, 2.0121, 2.06, 2.0622, 2.11, 2.201, 4.1, 4.122, 4.124, 4.125, 4.2, 4.21, 4.27 e 4.3. O seu uso como verbo, ou mesmo como adjetivo (*bestehenden*), não parece, nas frases que o articulam, ter relevância ontológica. Julgamos, assim, que a ontologia no *TLP* se alicerça em torno das palavras «existência» ou «subsistência». (Agradeço ao falecido Prof. Doutor Arley Ramos Moreno, que foi professor da Universidade Estadual de Campinas, a chamada de atenção para a importância desta questão semântica. Esta nota é, contudo, da minha total responsabilidade.)

¹⁰ A possibilidade de estados de coisas não depende somente da forma das coisas, mas também do seu conteúdo. As coisas, como objetos simples que constituem a substância do mundo, têm de ter forma firme e subsistente. A existência no lugar espacial, enquanto estados de coisas, requer objetos substantivos. Desta condição depende também a possibilidade de projetar uma imagem do mundo que possa ser verdadeira ou falsa. (Cf. *TLP*, 2.02, 2.021, 2.0212, 2.024, 2.027 e 2.0271)

correspondem às coisas do mundo, são delas representantes, e a forma de relacionamento desses elementos apresenta-se como possibilidade de as coisas, efetivamente, se relacionarem entre si dessa maneira. A imagem, como forma lógica de relacionamento de elementos, tem, pois, a forma da realidade para dela poder ser uma representação pictórica. É isto que está na base da teoria pictórica de Wittgenstein (cf. *TLP*, 2.13, 2.131, 2.14, 2.151, e 2.18).

Poder-se-á, então, dizer que o pensamento tem existência? Que corresponde à existência de um estado de coisas de que fazemos uma imagem? A observação seguinte dos *NB* equaciona essa possibilidade:

Torna-se agora claro porque pensei eu que pensar e falar eram o mesmo. O pensar é uma espécie da linguagem. O pensamento é, decerto, *também* uma imagem lógica da proposição e, assim, é igualmente uma espécie de proposição.¹¹ (*NB*, 12.9.16, p. 122)

Sendo a proposição, na forma de sinal proposicional, um facto¹², uma articulação de palavras composta logicamente (cf. *TLP*, 3.14, 3.141 e 4.032), Wittgenstein pondera sobre se o pensamento não será apenas a imagem lógica da proposição. Sobre o ato de pronunciar, escrever ou ler a proposição, como conexão entre coisas, projeta-se como imagem lógica o que se designa por pensamento; a proposição tem, no seu sinal, um lugar espacial a que corresponde um lugar lógico, o da sua representação como pensamento. Na circunstância de haver uma *identidade lógica* entre proposição e pensamento, do sinal proposicional e da sua imagem lógica, não se poderia negar a existência do pensamento sem negar a da proposição. Deste modo, seria lícito dizer-se que o pensamento, como imagem lógica do falar, é ele mesmo uma espécie de linguagem.

Todavia, é-nos dito no *TLP* que o pensamento é a imagem lógica dos factos (cf. *TLP*, 3). De todos os factos e não apenas do facto constituído pela escrita da proposição ou pelo falar. Mas do mesmo modo que o pensamento é a imagem lógica de qualquer

¹¹ “Jetzt wird klar, warum ich dachte, Denken und Sprechen wäre dasselbe. Das Denken nämlich ist eine Art Sprache. Denn der Gedanke ist natürlich *auch* ein logisches Bild des Satzes und somit ebenfalls eine Art Satz.” (*NB*, 12.9.16, pp. 177-178)

¹² E na medida em que a proposição é uma imagem de um facto, a imagem é ela mesma um facto (cf. *TLP*, 2.141).

facto, também o é do sinal proposicional, já que ele mesmo é igualmente um facto. A proposição, como sinal proposicional, está ao mesmo nível de outros factos sobre os quais pensamos. Isto parece pôr em causa a mencionada identidade lógica da proposição e pensamento, e, conseqüentemente, a possibilidade da existência do pensamento, pois este, ao ser a imagem lógica dos factos, não é ele mesmo um facto do qual se tenha uma imagem lógica. Se a possibilidade do facto que é pensado está contida no pensamento (cf. *TLP*, 3.02), não sendo um facto possível, o pensamento não pode pensar-se a si mesmo. Logo, o pensamento não pertencerá ao mundo, mas é antes uma condição da existência do próprio mundo: o mundo existe enquanto pensamento de estados de coisas dados no espaço.

Wittgenstein nega, porém, que a proposição e o pensamento se relacionem entre si apenas como se relaciona qualquer facto com a sua imagem lógica. Para ele, a proposição é a expressão do pensamento; ou melhor, a proposição é um facto que exprime perceptivelmente o pensamento no sinal proposicional, além de ser a imagem lógica deste sinal como de todos os demais factos (cf. *TLP*, 3.1 e 3.5). Não é, pois, um facto como outro qualquer, senão uma manifestação do pensamento que pensa todos os factos, incluindo o da sua própria expressão. Assim, se em rigor o pensamento não pode pensar-se a si próprio, pode, contudo, pensar o que exprime em proposições. Percebe-se agora melhor porque é que o pensar é uma espécie de linguagem. Não só o pensamento tem imagens lógicas das proposições, como se exprime sob a forma de proposições. A tal ponto que torna possível, por assim dizer, o diálogo entre proposições, o que normalmente designamos por conversação ou reflexão. Um diálogo que nunca poderá referir-se a outra coisa que não ao mundo, pois, o que o pensamento pode dizer, di-lo sempre acerca do mundo (cf. *TLP*, 2.022). As proposições, ao procederem do pensamento, que é, como vimos, uma imagem lógica dos factos, são naturalmente uma imagem da realidade tal como é pensada (cf. *TLP*, 4.01). Deste modo, o pensamento devolve ao mundo a sua imagem lógica sob a forma da representação proposicional. E toda a representação proposicional pode dar origem a novas proposições, de um modo recorrente e potencialmente infindo, sem que nisso, contudo, se deixe de algum modo pensar o mundo.

Mas não é como imagem lógica que o pensamento tem existência no mundo. O que tem existência é a proposição, não propriamente o pensamento, mas a sua expressão

apreensível: o sinal proposicional.¹³ Apenas a proposição, como sinal proposicional, é um facto de que é possível fazer uma imagem lógica. Ainda assim, pode-se argumentar que este facto não é igual a outros factos, pois ele emana, como expressão, do próprio pensamento. Ora, a proposição mostra a imagem do que no pensamento é a representação pictórica da realidade. Não obstante, mais uma vez, não é a imagem, mas o sinal proposicional que tem existência, como um estado de coisas de que se pode fazer uma imagem. Somente do sinal se pode dizer que participa da substância do mundo, da forma firme e subsistente que caracterizam as coisas do mundo (cf. *TLP*, 2.021, 2024 e 2.027). Em resumo, o pensamento, em si mesmo, não tem existência que não seja a das próprias proposições enquanto sinais proposicionais que são uma sua expressão. Voltamos, assim, à ideia de que o pensamento existe nas proposições e, assim sendo, como foi ventilado por Wittgenstein, pensar e falar são o mesmo (cf. *NB*, 12.9.16, p. 122). Mas na condição de que a existência do pensamento resida meramente na sua própria expressão perceptível.

Wittgenstein também nos diz que o pensamento é a proposição, desde que ela mostre o seu sentido, mostre a possibilidade da existência ou não existência de estados de coisas (cf. *TLP*, 4 e 4.022). A proposição é mais do que o respetivo sinal proposicional, pois ela mostra a imagem lógica do que representa e configura desse modo a possibilidade da sua existência ou não existência (cf. *TLP*, 4.1). Ao mostrar o sentido das proposições, o pensamento é algo sem a possibilidade de existência ou não existência, uma vez que aquilo que é mostrado não pode ser dito (cf. *TLP*, 4.1212) por não ser um facto. Porém, a ausência desta possibilidade não o impede que se exprima em algo com existência, ou seja, no sinal proposicional. Daí que ele afirme que “O sinal proposicional empregue e pensado é o pensamento” (*TLP*, 3.5)¹⁴. Adianta mesmo que aos objetos do pensamento correspondem, enquanto sua expressão, os elementos do sinal proposicional (cf. *TLP*, 3.2). Existe, deste modo, uma correspondência entre o pensamento como imagem dos factos e a sua expressão na forma de sinal proposicional.

Na resposta à questão que Bertrand Russell lhe dirige sobre se o pensamento (*Gedanke*) consiste em palavras, Wittgenstein, em carta datada de 19.8.1919, que

¹³ A diferença que Wittgenstein estabelece, nas proposições 3.32 e 3.324, entre o signo perceptível e o símbolo transcendental é, segundo Dale Jacquette, influência de Schopenhauer (cf. JACQUETTE, Dale, “Wittgenstein and Schopenhauer” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, John Wiley & Sons, Oxford, 2017, pp. 61-63).

¹⁴ “Das angewandte, gedachte, Satzzeichen ist der Gedanke.” (*TLP*, 3.5)

acompanha a cópia do *TLP* que lhe envia, responde perentoriamente que não, que ele consiste em constituintes psíquicos, sobre os quais nada sabe. Diz ainda que estes constituintes “[...] têm o mesmo género de relação com a realidade que as palavras.”¹⁵. Nessa carta, em resposta a outra questão colocada por Russell, assevera também que estes constituintes correspondem às palavras da linguagem e que é tarefa da psicologia descobrir a relação entre eles.¹⁶ Deste modo, afasta liminarmente da filosofia a possibilidade de investigar o que é o pensamento do ponto de vista psicológico.¹⁷ Para a filosofia, pelo menos para a de Wittgenstein, o pensamento é a proposição com sentido, que é exprimido pelo sinal proposicional como projeção da possibilidade de existência ou não existência de estados de coisas (cf. *TLP*, 3.11). Mas a proposição, alerta-nos ele, é suscetível de mascarar o pensamento, sem que este dê imediatamente a conhecer a sua forma na linguagem (cf. *TLP*, 4.002). E uma vez que a linguagem é capaz de disfarçar o pensamento, cabe então à filosofia fazer-lhe uma crítica que clarifique as suas formas lógicas, as formas do pensamento (cf. *TLP*, 4.003, 4.0031 e 4.112).

O Sujeito do Pensamento

Se o pensamento é a proposição com sentido, que dizer então do sujeito do pensamento? É suposto que o pensamento seja daquele que o pensa, daquele que o tem; que o pensamento tenha objetos solicitados por quem os queira pensar; que a expressão do pensamento seja uma manifestação do pensar, da construção íntima e silenciosa que forma a consciência de cada um. Wittgenstein rejeita completamente esta ideia comum, e não tem dúvidas em afirmar que o sujeito pensante não tem existência, que o pensamento não necessita da existência de um pensador (cf. *TLP*, 5.631). E, não obstante, aparenta contradizer-se quando assevera que “Nós fazemos imagens dos

¹⁵ “Excertos de Cartas de Wittgenstein a Russell, 1912-20” in *NB*, p. 186. / “[...] have the same sort of relation to reality as words.” (*CL*, “Letter to B. Russell, 19.8.1919”, p. 99)

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 186.

¹⁷ Mesmo assim, Wittgenstein não deixa de temer que a sua própria investigação se imiscua com o que é do âmbito próprio da psicologia: “Não corresponde o meu estudo da linguagem simbólica ao estudo dos processos do pensamento que os filósofos consideravam tão essencial para a filosofia da lógica? Só que eles se embrenharam, na sua maior parte, em investigações psicológicas não essenciais; e há também um perigo análogo no meu método.” / “Entspricht nicht mein Studium der Zeichensprache dem Studium der Denkprozesse, welches die Philosophen für die Philosophie der Logik für so wesentlich hielten? Nur verwickelten sie sich meistens in unwesentliche psychologische Untersuchungen und eine analoge Gefahr gibt es auch bei meiner Methode.” (*TLP*, 4.1121).

factos.”¹⁸ (*TLP*, 2.1), sugerindo aqui um putativo sujeito que erige as referidas imagens. Ou quando somos levados a supor que, com a afirmação de que “Na proposição o pensamento exprime-se de modo perceptível pelos sentidos.”¹⁹ (*TLP*, 3.1), o pensamento tem uma existência independente da sua expressão, que subsiste para além da proposição, e que esta é um produto separável do seu agente. Cedendo-se a uma interpretação conveniente, poder-se-ia até considerar que o que se tem em vista é um conceito de pensamento que existe como sujeito do pensado, e daí que seja ele a fazer as imagens dos factos.

Mas, tudo isto, que parece presumir a existência de um sujeito, não passa de conjecturas que caem imediatamente por terra perante a afirmação de que o sujeito não pertence ao mundo (cf. *TLP*, 5.632). Não é só o sujeito representante que é uma ilusão (cf. *NB*, 5.8.16, p. 118; e 20.10.16, p. 127), é o próprio sujeito em geral que não tem existência. À ideia de que o corpo humano, como o meu corpo, naturalmente dotado de alma, faz prova do sujeito, contrapõe Wittgenstein de que este corpo não é mais de que uma parte do mundo entre muitas outras partes, estando ao mesmo nível do corpo de uma pedra ou de um animal (cf. *NB*, 2.9.16, pp. 121-122; e 12.10.16, p. 124). Também o sujeito possuidor de alma, o sujeito psicológico, não tem existência, ou seja, o eu no sentido psicológico não existe (cf. *TLP*, 5.641). E quem pretenda ver no seu corpo uma expressão da sua alma, engana-se, pois entre eles não há evidência que suporte uma tal inferência. Já sobre o espírito que pretensamente atribuímos a outros corpos vivos, só podemos notar que chegamos a ele da mesma maneira falaz com que reconhecemos nas expressões do nosso próprio corpo o nosso espírito. (cf. *NB*, 15.10.16, pp. 125-126)

Como compreender, então, as mencionadas referências implícitas a um certo sujeito do pensamento? Se o sujeito não existe, como não considerar paradoxal a afirmação, que assinala distintamente uma certa posição filosófica, de que “Eu sou o meu mundo. (O microcosmo).”²⁰ (*TLP*, 5.63)? Repare-se que não é dito que «eu sou mundo», o que faria com que o sujeito e o mundo fossem uma só e a mesma coisa,

¹⁸ “Wir machen uns Bilder der Tatsachen.” (*TLP*, 2.1) A tradução portuguesa (“Fazemo-nos imagens dos factos.”) foi alterada, tendo em consideração uma observação crítica que o Professor Nuno Venturinha fez sobre esta tradução. A alteração efetuada é da minha exclusiva responsabilidade. Cf. VENTURINHA, Nuno, “Wittgenstein on Translation: Sense-for-sense and Epistemological Issues” in Paulo Oliveira, Alois Pichler e Arley Moreno (eds.), *Wittgenstein in/on Translation*, UNICAMP, Campinas, 2019, pp. 189-202, onde é sugerido “Fazemos para nós imagens dos factos” (p. 192).

¹⁹ “Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus.” (*TLP*, 3.1)

²⁰ “Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.)” (*TLP*, 5.63)

significando que a existência do mundo é a mesma do sujeito. Nada mais com isto seria dito para além do que se pode dizer com «o mundo é mundo», e, portanto, ao ser uma tautologia, nada significaria (cf. *TLP*, 4.461). O que efetivamente é afirmado é que «o mundo é o meu mundo» e é precisamente por esta razão que o eu merece consideração filosófica. Mas o eu que tem cabimento filosófico não é o psicológico, é o eu no sentido metafísico (cf. *TLP*, 5.641). É caso, então, para perguntar: “Onde encontrar no mundo um sujeito metafísico?”²¹ (*TLP*, 5.633). A analogia do olho que não se vê a si mesmo no campo visual dá a ideia do que se está a falar quando se refere o sujeito metafísico (cf. *TLP*, 5.633 e 5.6331). Este sujeito é como se fosse o olho que, misteriosamente, se percebe a ver sem se encontrar a si no que vê. Sabe que o mundo existe, mas ele mesmo não tem existência. Com efeito, ele não é parte do mundo e, justamente por não ter a possibilidade de existência, a sua natureza é um mistério. No entanto, ele é uma condição necessária à existência do mundo (cf. *NB*, 2.8.16, p. 118; e 5.8.16, p. 119).

O mundo existe na medida em que o sujeito, como ponto sem extensão, o abrange, faz dele uma imagem lógica, de tal modo que ele mesmo é o limite do mundo (cf. *TLP*, 5.632 e 5.64). Daí que o mundo seja «o meu mundo» e os seus limites os limites dados a partir da sua representação pictórica. A expressão seguinte resume esta ideia de forma lapidar: “*Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo.*”²² (*TLP*, 5.6). O mundo vai até onde a linguagem consegue alcançar. A totalidade das proposições elementares verdadeiras delimitam o mundo (cf. *TLP*, 4.26); na medida em que só o que se pode pensar se pode dizer, ele tem o alcance do que é pensável (cf. *TLP*, 5.61). Assim como se afirma que o sujeito pensante não existe, também se pode dizer que o que existe deve-se ao pensamento do sujeito metafísico. A este, por seu turno, chegamos a ele da mesma forma que, aquele que se procura a si no que vê, supõe o olho a partir do seu campo visual. O mundo como pensamento do que se apercebe a pensar nas proposições que anuncia é o mundo do meu pensamento, é o meu mundo.

O pensamento de Wittgenstein conforma-se, deste modo, ao solipsismo: o mundo mais não é que o meu pensamento, o pensamento do sujeito metafísico.²³ E para

²¹ “Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken?” (*TLP*, 5.633)

²² “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.*” (*TLP*, 5.6)

²³ Se bem que a defesa de uma interpretação cabalmente não solipsista do *TLP* pareça difícil de realizar, Ernst Michael Lange, no seu “Wittgenstein on Solipsism”, procura identificar nesta obra alguns dos

o pensamento só tem existência o que é pensável e enquanto pensamento, isto é, proposições sobre factos. Aquilo que não podemos pensar não existe, não pertence ao mundo. O que não se pode dizer sobre o que não é pensável revela-se ao solipsista quando sobre isso quer dizer alguma coisa e esbarra com o inexprimível (cf. *TLP*, 5.61 e 5.62). Ademais, para Wittgenstein, o solipsismo coincide com o puro realismo (cf. *TLP*, 5.64). Coincidência esta que só aparentemente é insondável, se recordarmos o que ele entende por realidade – a existência e a não existência de estados de coisas (cf. *TLP*, 2.06). Na verdade, o pensamento, sendo a proposição com sentido, pronuncia-se precisamente sobre a realidade, sobre a possibilidade de existência ou não existência de factos. Logo, o que o pensamento possa dizer com sentido sobre a realidade constitui essa mesma realidade, confirmando-se ou não a existência de estados de coisas. O pensamento é condição constituinte da existência do mundo. A realidade não existe fora dos pensamentos, posto que estes são as imagens lógicas dos factos, e os factos só têm existência na relação às suas imagens. Digamos que a coincidência acima referida poderia ter a seguinte formulação alternativa: «o meu pensamento é pura realidade».²⁴

fatores incompatíveis com o solipsismo segundo a sua concepção tradicional. Ele começa por sublinhar as diferenças do eventual solipsismo de Wittgenstein relativamente ao de Schopenhauer, cuja filosofia, na sua obra *The World as Will and Representation*, influenciou o *TLP* em vários aspetos, sem dúvida quanto ao seu ponto de vista solipsista, mas também sobre a vontade. O modo diverso como cada um encara o sujeito é um fator apontado como importante para afastar as suas visões particulares do solipsismo: para Wittgenstein, mas não para Schopenhauer, não existe o sujeito incarnado num corpo, pensante ou representador; contudo, ambos concordam num sujeito que é ação e esta vontade. Depois de indicar duas razões hermenêuticas externas para uma leitura antisolipsista do *TLP*, Lange concentra em quatro falhas de Wittgenstein com o solipsismo a defesa dessa leitura. (Cf. LANGE, Ernst Michael, “Wittgenstein on Solipsism” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, pp. 166-167.) No nosso entender, essas falhas não põem em causa o seu ponto de vista solipsista, quanto muito destacam o que ele tem de específico. O solipsismo do *TLP* resume-se efetivamente, e apesar de a tradição solipsista não a testemunhar, na formulação que “o mundo é o meu mundo”, não sendo de todo clara a pretensão de Lange de ver nela uma expressão irónica e crítica. Ademais, Lange encara a própria expressão desta formulação como uma violação dos limites da linguagem, redundando assim numa expressão sem-sentido, mas, ao mesmo tempo, omite que o *TLP* está carregado de expressões que dizem o que não pode ser dito mas apenas mostrado, e que, neste sentido, essa expressão deve ser discutida no contexto mais vasto desta obra e do método seguido pelo seu autor. A expressa referência de Wittgenstein à não existência do sujeito, que para ele mais não é que um ponto sem extensão limite do mundo, não resulta, como Lange sugere, num solipsismo sem sujeito, mas antes num solipsismo cujo sujeito é metafísico. Por último, a identificação do solipsismo com o puro realismo não é uma contradição que só se dissolve negando o solipsismo, se atendermos que o que é puro realismo é o mundo que existe e este é, nem mais nem menos, o “meu mundo”, o mundo do sujeito que o compreende como seu limite. Sobre o tema do solipsismo em Wittgenstein, ver também VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2010, pp. 151-156, e VENTURINHA, Nuno, “Wittgenstein Reads Nietzsche: The Roots of Tractarian Solipsism”, in E. Ramharter (ed.), *Unsocial Sociabilities: Wittgenstein’s Sources*, Parerga, Berlin, 2011, pp. 59-74.

²⁴ O eu do meu pensamento, o eu transcendental, é o seu próprio pensamento a exprimir-se em proposições, pelo que o que elas dizem é dito como expressão do eu que assim pensa: “É contudo claro, que ‘A crê que p’, ‘A pensa p’, ‘A diz p’, são da forma ‘p’ diz p’ [...]” / “Es ist aber klar, daß ‘A glaubt, daß p’, ‘A denkt p’, ‘A sagt p’ von der Form ‘p’ sagt p’ [...]” (*TLP*, 5.542). Se, por um lado, a realidade é

O Poder do Pensamento

A expressão do pensamento, a imagem que fazemos dos factos, parece apontar para uma vontade, um querer representar o mundo. A própria proposição que se refere a outra proposição denota uma vontade autorreferencial. Impõe-se novamente a pergunta: haverá no mundo um sujeito senhor de si e, por conseguinte, com vontade própria? A resposta de Wittgenstein é inequívoca: “O sujeito é o sujeito volitivo.”²⁵ (*NB*, 4.11.16, p. 128) e a sua vontade é uma tomada de posição perante o mundo (cf. *NB*, 4.11.16, p. 128). E é por que a vontade existe, que existe o eu como centro do mundo e portador da ética. Assim, não podemos dizer do sujeito volitivo o mesmo que dizemos do sujeito que representa, ou seja, que ele não existe (cf. *NB*, 5.8.16, pp. 118-119).

Assinale-se, porém, que, ao contrário do que possa ser apercebido pelo senso comum, e coincidindo neste ponto com a posição de Schopenhauer, a vontade não é o que determina a ação motora, como, por exemplo, a ação de escrever proposições. Efetivamente, não é enquanto determinação da ação que damos conta da vontade, mas por referência à representação da ação realizada como um ato de vontade (cf. *NB*, 4.11.16, p. 128). Wittgenstein faz recurso ao exemplo seguinte para o ilustrar. Um homem que fosse completamente incapaz da ação motora e cujos pensamentos fossem comunicados a outrem, que por eles, para o bem ou para o mal, seria influenciado, não deixaria de manifestar uma vontade de carácter ético (cf. *NB*, 21.7.16, p. 114). Esse homem, tolhido dos movimentos motores, vê na ação de outrem a realização da sua vontade expressa nos pensamentos que lhe anunciou; a ação de outrem é tida como realização do seu ato de vontade. Mas, de facto, este exemplo, como Wittgenstein reconhece, incorre no erro de confundir o ato de vontade com o desejo. O pensamento desse homem limita-se a formular um desejo e esse outrem a agir de acordo com a sua própria vontade. Na realidade, a sua ação não existe como um ato de vontade, pois, como tivemos ocasião de ver logo na abertura deste capítulo, “O ato de vontade não é uma experiência.”²⁶ (*NB*, 9.11.16, p.131). Não podemos fazer dele uma imagem lógica

constituída pelo meu pensamento do mundo, e “o mundo é o meu mundo” / “die Welt meine Welt ist” (*TLP*, 5.641), o mundo do eu que o pensa, por outro lado, o eu é justamente o mundo por ele pensado, “Eu sou o meu mundo. (O microcosmo).” / “Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos).” (*TLP*, 5.63) É, porém, errado concluir que o eu e o mundo são um e a mesma coisa. O que os separa é, como veremos de seguida, o facto de o eu ter vontade, de o eu ser portador de ética.

²⁵ “Das Subjekt ist das wollende Subjekt.” (*NB*, 4.11.16, p. 182)

²⁶ “Der Willensakt ist keine Erfahrung.” (*NB*, 9.11.16, p.184)

como se de um facto do mundo se tratasse. Para Wittgenstein, a ação é já o querer; este é imediato à ação, pois ao agir quero. A vontade tem na ação o seu objeto. Ao contrário do desejo, querer é agir (cf. *NB*, 4.11.16, pp. 129-131). A existência do sujeito volitivo é, assim, a sua ação, a sua vontade como facto. No exemplo atrás mencionado, o ato de escrita proposicional é a própria vontade do sujeito metafísico. E sendo as proposições com sentido o pensamento, o pensar é precisamente o ato de as escrever ou ler, a vontade que lhe confere forma lógica.

Mas se a ação não é uma determinação da minha vontade, senão a própria vontade, podemos dizer que a ação é do sujeito, que ela é o seu querer? Face à conclusão anterior, não é mais possível dizer que o pensamento é um exercício da vontade que prepara a ação com vista a decidir como agir, em que a ação voluntária é consentânea com a decisão. A deliberação não determina, segundo a vontade, a ação. Na verdade, de acordo com esta perspetiva, parece que nada separa o sujeito volitivo da ação, ele é enquanto age. A vontade não é uma coisa que o sujeito possua, mas com a qual forma uma identidade. E a possível referência à minha vontade só pode querer dizer o meu desejo. É o próprio Wittgenstein que confessa não saber o que é a sua vontade. Com efeito, é como se ela fosse uma vontade alheia de que estamos dependentes, que se pode chamar de Deus, destino ou mundo. E, do mesmo modo, no que diz respeito à consciência, é como se fosse a voz dessa vontade alheia (cf. *NB*, 8.7.16, pp. 110-111). O mundo é, de facto, independente da vontade do sujeito, a sua vontade, que melhor seria chamá-la desejo, não tem nele qualquer interferência. Se o que é desejado acontece, tal se deve apenas aos acidentes do destino (como foi o caso, no exemplo dado, da realização do desejo do homem entrevado). Não existe, pois, um nexos causal entre a minha vontade e o mundo (cf. *TLP*, 6.373 e 6.374). A minha vontade só pode ser a vontade de mundo, o mundo tal qual ele é e como é, em que tudo acontece fortuita e independentemente do meu desejo. Por tudo isto, se a minha representação é o mundo, se o estado de coisas tem possibilidade de existência enquanto no espaço lógico, então a minha vontade, a vontade de mundo, é a vontade de representação, de pensamento (cf. *NB*, 17.10.16, p. 126). Uma vontade que, de todo, não

admite o não querer pensar, pois “O mundo e a vida são um.”²⁷ (*TLP*, 5.621), “(E, neste sentido, o homem *sem* vontade não viveria)”²⁸ (*NB*, 21.7.16, p. 114).

Não obstante, Wittgenstein concebe um eu independente. Se o mundo é independente da minha vontade, o eu pode também tornar-se independente do mundo: “Há duas divindades: o mundo e o meu Eu independente.”²⁹ (*NB*, 8.7.16, p. 111). O que o faz independente e o constitui como eu é ele ser essencialmente apenas o bem e o mal, que emana do sujeito, da ação em si mesma gratificante ou punitiva. O mundo ao ser o que é e nada mais, não é em si mesmo bom nem mau. O sentido do mundo, na sua relação com o bem e o mal, não é dado pelo mundo, mas é-lhe antes exterior. Seja o que for que nele acontecer é fortuito e do mesmo valor, o que é o mesmo que dizer que não tem qualquer valor. É tão-só o sujeito que misteriosamente é portador da ética, somente ele pode querer e valorizar (cf. *NB*, 2.8.16, pp.117-118 e 5.8.16, p.119; *TLP*, 6.41 e 6.423). Mas assim como o sujeito, a ética é uma condição do mundo, e, também como ele, é transcendente (cf. *NB*, 24.7.16, p. 114 e *TLP*, 6.421). E se a sua vontade não determina o mundo, mas apenas o sentido do mundo, assumindo uma posição perante ele, entende Wittgenstein que esse sentido se pode chamar de Deus e, daí, ao contrário do que muitas vezes se pensa, Ele não ser revelado no mundo (cf. *NB*, 11.6.16, p. 108 e *TLP*, 6.432). Também daqui facilmente se conclui que a fé não é uma experiência, não pertence ao mundo (cf. *NB*, 9.11.16, p. 131). Sobre a origem da fé no sentido do mundo pode sobre dizer-se tanto quanto sobre o inescrutável sujeito metafísico, ou seja, nada.

Uma vez que a ética, o bem e o mal, não pertence ao mundo, não é possível pensar a ética, enunciar proposições da ética, pois ela não é um facto de que se faça uma imagem lógica. O que ser queira significar com uma proposição da ética não se pode declarar como verdadeiro ou falso. Não é possível pensar o que é transcendente. Exatamente o mesmo se pode dizer das proposições da estética, que, para Wittgenstein, constitui uma mesma unidade com a ética. Quer umas, quer outras, ao referirem-se ao que não tem a possibilidade de existência, nada podem dizer. Também não é possível que a vontade determine juízos de valor, se, como vimos, ela não é um fenómeno psicológico que instrumentaliza a ação, mas uma vontade de representação do mundo

²⁷ “Die Welt das Leben sind Eins.” (*TLP*, 5.621)

²⁸ “Und in diesem Sinne wäre allerdings der Mensch *ohne* Willen nicht lebendig.” (*NB*, 21.7.16, p. 114)

²⁹ “Es gibt zwei Gottheiten: die Welt und mein unabhängiges Ich.” (*NB*, 8.7.16, p. 169)

tal qual ele é, no seu acontecer acidental (cf. *TLP*, 6.421 e 6.423). Perante isto, o que seja uma vida ou um mundo feliz não é algo que se possa descrever ou prescrever, mesmo que se possa dizer que o mundo de um homem feliz é bom e a de um homem infeliz mau (cf. *TLP*, 6.43 e cf. *NB*, 30.7.16, p. 116).

Capítulo 2 – A Expressão do Pensamento

*As (pseudo) declarações da metafísica não servem para a descrição dos estados de coisas, nem os existentes (nesse caso, seriam declarações verdadeiras), nem os inexistentes (nesse caso, seriam, pelo menos, declarações falsas). Elas servem para a expressão da atitude geral de uma pessoa em relação à vida (“Lebenseinstellung, Lebensgefühl”).*³⁰

A Expressão do Pensamento e o Sentido

Posto que, no entendimento do Wittgenstein do *TLP*, o pensamento é a proposição com sentido (*sinnvolle Satz*) (cf. *TLP*, 4), é essencial saber, para melhor esclarecer este seu entendimento, o que faz com que uma proposição tenha sentido e o que, *a contrario sensu*, faz com que ela não o tenha. Assim, o que, primeiramente, queremos indagar é sobre o que o filósofo quer dizer com a expressão proposicional do pensamento ter sentido (*sinnvolle*). Julgamos que o seu entendimento geral sobre isto pode resumir-se no breve raciocínio que de seguida se expõe. Dado que, como imagem lógica dos factos, “A proposição representa a existência e a não-existência de estados de coisas.”³¹ (*TLP*, 4.1), então “O sentido da proposição é a sua concordância ou a sua não-concordância com as possibilidades da existência e da não-existência de estados de coisas.”³² (*TLP*, 4.2). Ou seja, o sentido da proposição, como representação dos factos, é a concordância ou não concordância dessa representação com os factos. Por outro lado, se é possível que estados de coisas existam, como é possível que não existam, para que a proposição possa fazer sentido, e, assim, possa haver lugar a pensamento, basta ela representar uma destas possibilidades. Depois, ao confrontá-la com os factos, ficamos a saber se a proposição é verdadeira ou falsa. Enfim, o que confere sentido à proposição é

³⁰ “The (pseudo)statements of metaphysics do not serve for the *description of states of affairs*, neither existing ones (in that case they would be true statements), nor non-existing ones (in that case they would be at least false statements). They serve for the *expression of the general attitude of a person towards life* (“Lebenseinstellung, Lebensgefühl”).” (CARNAP, Rudolf, “The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”, Arthur Pap (trad. do alemão) in Alfred J. Ayer (Ed.), *Logical Positivism*, The Free Press, New York, 1959, p. 78.)

³¹ “Der Satz stellt das Bestehen und Nichtbestehen der Sachverhalte dar.” (*TLP*, 4.1)

³² “Der Sinn des Satzes ist seine Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte.” (*TLP*, 4.2)

a possibilidade da sua verdade, residindo o seu sentido nos factos (cf. *TLP*, 2.221-2.224, 3.02 e 4.06; e *NB*, 21.10.14, p. 30 e 26.10.14, p. 33). O sentido da proposição é a possibilidade da verdade do que se pensa, porquanto o que se pensa tenha a possibilidade de concordar ou não concordar com a realidade.

As proposições não são os próprios factos, mas uma sua projecção, enquanto possibilidade da sua existência ou não existência. O que é projetado na proposição é unicamente a forma do facto, um seu modelo, uma sua figuração, como que concebida de modo experimental (cf. *TLP*, 4.01, 4.021 e 4.031; *NB*, 15.10.14, pp. 24-25). Nesta experimentação, em que se projeta o facto, a proposição não tem de ser verdadeira, tem unicamente de ter a possibilidade da verdade ou da falsidade (cf. *TLP*, 4.024). O que lhe confere esta possibilidade é o que tem em comum com os factos, isto é, a sua forma. Sendo a forma dos factos a forma lógica, essa deve ser a forma de representação pictórica, para que, deste modo, constitua uma sua imagem lógica.³³ Por esta razão, quando dos factos, através da proposição, se faz uma imagem lógica, esta tem a possibilidade de ser verdadeira ou falsa. Ao fim e ao cabo, o que é descrito na proposição, se ela for verdadeira, é como as coisas se relacionam logicamente entre si. É por que é uma imagem da realidade, que partilha com ela a forma lógica, que a proposição pode ser verdadeira, quando não falsa. Ela representa uma situação possível no espaço lógico (cf. *TLP*, 2.17, 2.18, 2.181, 2.202 e 4.06 e *NB*, 20.10.14, p. 28).

Para que a proposição advenha pensamento, isto é, proposição com sentido (*sinnvolle Satz*), ela tem de poder concordar ou não concordar com a realidade, tem que ter a forma lógica da realidade. Como só os factos podem expressar sentido, as proposições que os representam tem apenas a possibilidade de o exprimir caso o seu sentido seja concordante com o dos factos, caso exista o que elas representam (cf. *TLP*, 3.13 e 3.142). Ora, é justamente enquanto possibilidade de exprimir o sentido dos factos que, através da proposição, se pode ficar a conhecer uma situação possível, e assim compreender a proposição sem saber se ela é verdadeira ou falsa (cf. *TLP*, 4.021 e 4.024). Mesmo que a situação possível dada pelo sentido da proposição seja falsa, isso não inviabiliza a sua compreensão, uma vez que esta não depende da sua verdade ou

³³ Ao dizer-se que a forma lógica é a forma do mundo, assume-se *a priori* que o mundo tem lógica e deste facto depende previamente toda a verdade e falsidade (cf. *NB*, 18.10.14, p. 27). Somente a circunstância de a lógica ser *a priori* torna possível a representação dos factos pelo pensamento, pois este não pode pensar nada de ilógico, quando o seu modo próprio de representar é na forma lógica (cf. *TLP*, 3.03 e 5.4731). O mundo tem existência porque o lugar espacial é, quanto á sua forma, da mesma ordem lógica que o lugar lógico.

falsidade, mas antes da possibilidade de uma delas.³⁴ A proposição com sentido é aquela que ensaia a realidade, descrevendo-a segundo a forma lógica que a caracteriza. A compreensão da proposição, antes mesmo de se verificar a sua verdade, exige apenas que o modo de expressão do pensamento e a realidade comunguem da forma lógica. Como o pensamento não tem outro modo de expressão que não seja o lógico – assim nos assevera Wittgenstein em *TLP*, 3.03 e 5.4731 –, as proposições têm um sentido que é inteligível independentemente da sua concordância com a realidade. E diz-nos ainda que nada do que a proposição não diga é necessário para a sua completa compreensão. O sentido da proposição é autossuficiente para efeitos da sua compreensão, ainda que possa ser incompleta a imagem que dá dos factos (cf. *TLP*, 5.156).

Relativamente ao pensamento que se mostra em proposições negadas ou proposições negativas, o seu sentido decorre do sentido das próprias proposições que vêm a ser negadas.³⁵ Significando isto também que se a negação de certas proposições não tiver sentido, não o terão igualmente as próprias proposições negadas. A negação diz-nos como as coisas não se passam por referência às coisas tal qual elas ocorrem. O mesmo facto está na base da proposição e da sua negação (cf. *TLP*, 4.0621). Estas pressupõem-se mutuamente, de tal maneira que a inteligibilidade de uma torna necessária a da outra (cf. *TLP*, 4.0641 e 5.5151). Mas se ambas têm sentido, então, estão em contradição entre si, não podendo as duas ser verdadeiras (cf. *TLP*, 5.5512 e *NB*, 9.11.14, pp. 45-46).³⁶ Quando uma proposição é falsa, ela mesma nega a sua verdade, ao dizer como as coisas se passam sem que elas efetivamente se passem assim; da mesma maneira, se uma proposição negada é falsa, é porque ela diz como as coisas não se passam e, contudo, as coisas passam-se exatamente desse modo. Atente-se que,

³⁴ Como só a proposição pode ter sentido (*sinnvolle*), isto é, contingentemente verdadeira ou falsa, Wittgenstein diz-nos na secção 4.464 que somente a proposição é possível, reservando a impossibilidade para a contradição e a certeza para a tautologia. Embora o filósofo apenas mencione a tautologia como sendo sem sentido (*sinnlos*) (*TLP*, 4.461), concordamos com Georg Henrik von Wright que considera igualmente sem sentido a contradição, por ambas terem uma relação unipolar com a verdade: a tautologia é sempre verdadeira e a contradição sempre falsa (cf. WRIGHT, Georg Henrik von, “Remarks on Wittgenstein’s Use of the Terms ‘Sinn’, ‘sinnlos’, ‘unsinning’, ‘warh’, and ‘Gedanke’ in the *Tractatus*” in Alois Pichler and Simo Sääntela (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, University of Bergen, Bergen, 2005, p. 91).

³⁵ Cf. “Notas Ditadas a G. E. Moore na Noruega, Abril 1914” in *NB*, p. 171. / “Aufzeichnungen, die G. E. Moore in Norwegen Nach Diktat Niedergeschrieben Hat, April 1914” in *NB*, p. 220.

³⁶ Assim é porque “Qualquer proposição que contradiz uma outra, nega-a.” / “Jeder Satz der einem anderen widerspricht, verneint ihn.” (*TLP*, 5.1241)

sendo a proposição negada ela mesma uma proposição, quando falsa, torna-se verdadeira se novamente negada.

A Expressão do Pensamento e o Sem-Sentido

Julgamos poder encontrar fundamento para o que distingue a proposição com sentido da sem-sentido na sequência das proposições 2.021 a 2.0231 do *TLP*. De acordo com ela, é a substância do mundo, formada pelos seus objetos, que torna possível projetar uma imagem do mundo, desde que ela, por mais imaginada e distante da realidade que seja, mostre a forma firme desses objetos. Como imagem projetada do mundo, a proposição com sentido é formada a partir da configuração dos objetos na sua forma substantiva e firme. Não seria, pois, possível à proposição ter sentido caso o mundo não tivesse substância ou, então, o seu sentido dependeria de uma outra proposição ser verdadeira, sem que a sua verdade se pudesse fundar na realidade substantiva.³⁷ Parece-nos que daqui se pode concluir que, num mundo cujos objetos têm substância, são proposições sem-sentido (*unsinning*) aquelas que não representam situações que envolvem a forma subsistente e firme dos objetos. Tais proposições já não são mais uma imagem do mundo, não representam mais o estado de coisas, não têm

³⁷ O *TLP* segue uma versão própria, ainda que não muito distante, do atomismo lógico de Bertrand Russell. Ambos defendem que se chega aos constituintes básicos da realidade (“átomos”) através da análise lógica. Para Wittgenstein, a análise lógica de qualquer proposição permite estabelecer uma combinação de funções-verdade de proposições elementares (“átomos”), que, por correspondência aos factos, traduzem configurações de objetos simples e substantivos (que nas proposições têm “nomes” como designação) e, por esta razão, são indecomponíveis em novas proposições. É da seguinte forma que Ian Proops resume as principais características do atomismo lógico de Wittgenstein: “(i) Toda proposição tem uma análise final única que revela ser uma função-verdade das proposições elementares (*TLP*, 3.25, 4.221, 4.51, 5); (ii) Essas proposições elementares afirmam a existência de estados de coisas atômicos (4.21); (iii) As proposições elementares são mutuamente independentes - cada uma pode ser verdadeira ou falsa independentemente da verdade ou falsidade das outras (4.211, 5.134); (iv) As proposições elementares são combinações imediatas de símbolos semanticamente simples ou “nomes” (4.221); (v) Os nomes referem-se a itens totalmente desprovidos de complexidade, os chamados “objetos” (2.02, 3.22); (vi) estados de coisas atômicos são combinações desses objetos simples (2.01).” / “(i) Every proposition has a unique final analysis that reveals it to be a truth-function of elementary propositions (*TLP* 3.25, 4.221, 4.51, 5); (ii) These elementary propositions assert the existence of atomic states of affairs (4.21); (iii) Elementary propositions are mutually independent—each one can be true or false independently of the truth or falsity of the others (4.211, 5.134); (iv) Elementary propositions are immediate combinations of semantically simple symbols or ‘names’ (4.221); (v) Names refer to items wholly devoid of complexity, so-called ‘objects’ (2.02, 3.22); (vi) Atomic states of affairs are combinations of these simple objects (2.01).” (PROOPS, Ian, “Logical Atomism in Russell and Wittgenstein” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 215). Ora, são estes objetos simples, que, na sua conexão, constituem os factos, que dão substância ao mundo e permitem estabelecer funções-verdade das proposições elementares, pois, de outro modo, “Seria então impossível projetar uma imagem do mundo (verdadeira ou falsa.)” / “Es wäre dann unmöglich, ein Bild der Welt (wahr oder falsch) zu entwerfen.” (*TLP*, 2.0212)

mais como referência os factos. A determinação da verdade ou falsidade das proposições deixa, pois, de ser possível de realizar. A possibilidade da existência do estado de coisas que é representado pela proposição é condição necessária para que ela faça sentido (cf. *TLP*, 4.03 e 4.06). Encontramos aqui de forma clara o realismo do seu solipsismo.

Quando, por exemplo, Wittgenstein nos diz que “[...] não pode haver proposições da ética.”³⁸ (*TLP*, 6.42), quer ele significar que as proposições relativas à ética são sem-sentido. Ou seja, elas ao referirem-se ao que está fora do mundo, ao que é transcendental (cf. *TLP*, 6.421), deixam, obviamente, de ser uma imagem do mundo, de ter a possibilidade de serem verdadeiras ou falsas. A ideia, com origem na psicologia, de que nestes casos as proposições devem ter, para poderem ter a possibilidade de ser verdadeiras, um sentido que estabeleça uma relação de crença do sujeito ao objeto transcendente, ignoram que o próprio sujeito é metafísico e que a alma é uma ilusão (cf. *TLP*, 5.541 a 5.5421).³⁹ Tudo o que uma proposição possa dizer em relação ao sujeito poderia ter sentido, não fosse o facto da não pertença do sujeito ao mundo não permitir legitimar a verdade ou a falsidade deste tipo de proposições. Por este mesmo motivo, todas as proposições que se referem ao que está fora do mundo, como sejam, segundo o filósofo, além da ética e do sujeito, a vontade e o sentido do mundo, são proposições sem-sentido. Enfim, é sem-sentido (*unsinning*) toda a expressão do pensamento que tem por objetos o que não é parte do mundo. E, deste modo, é sem-sentido a expressão do pensamento que tem por objeto, como acontece na psicologia e em certo tipo de reflexão filosófica, o próprio pensamento para além do que ele mostra nas proposições. Esta é uma das razões pelas quais o filósofo afirma que os problemas que a filosofia tradicional pretende resolver não são verdadeiros problemas, pois a sua discussão redundaria em proposições sem-sentido, ignorando a lógica da nossa linguagem (cf. *TLP*, 4.003).

³⁸ “[...] es auch keine Sätze der Ethik geben.” (*TLP*, 6.42)

³⁹ Com efeito, seja o que for que se possa referir na relação ao sujeito é algo indefinível: “Toda a proposição que diz algo indefinível acerca de uma coisa é uma proposição de sujeito-predicado [...]” (“Notas sobre Lógica” in *NB*, p. 157) / “Jeder Satz, der etwas Undefinierbares über ein Ding sagt, ist ein Subjekt-Prädikat-Satz [...]” (“Aufzeichnungen über Logik” in *NB*, p. 208).

Assim, o sem-sentido (*unsinning*) das proposições revela-se numa qualquer falta de denotação por referência aos objetos que formam a substância do mundo.⁴⁰ Excluída que está, como vimos anteriormente, a possibilidade da expressão ilógica ou incompleta do pensamento, para que uma proposição, no modo como é pensada, seja sem-sentido, e não permita a sua compreensão, é porque algumas das partes que a constituem não mostram aquilo a que no mundo se referem, por falta de denotação (cf. *TLP*, 5.4733). Os nomes com denotação, como sinais simples dos objetos do pensamento, são, por isso, fundamentais na articulação da proposição para que se possa precisar o seu sentido (cf. *TLP*, 3.23). Consequentemente, uma proposição sem-sentido não mostra nada que se possa chamar de verdadeiro ou de falso (cf. *TLP*, 4.063); é sem-sentido a proposição que não é determinada pela bipolaridade verdadeiro ou falso.

Em geral, toda a expressão do pensamento que enuncia proposições sobre o que não se deixa pensar é sem-sentido. E não é possível pensar, diz-nos Wittgenstein, no que não seja um objeto em conexão com outros objetos, ou seja, um estado de coisas (cf. *TLP*, 2.0121). É por referência a situações que as proposições adquirem o seu sentido. Por essa razão, já o dissemos, uma proposição sem-sentido a nada faz referência na realidade, com base na qual se possa verificar a sua verdade ou falsidade (cf. *TLP*, 4.063). Recorrendo a um exemplo dado por Wittgenstein, não é possível pensar aquilo a que se refere a proposição «Sócrates é idêntico». Nela, a palavra «idêntico», como adjetivo, não ocorre como sinal de identidade entre objetos, quando é essa a sua função simbólica. Daí que a mencionada palavra não tenha, nesta proposição, qualquer denotação. A identidade de um objeto, no caso, a identidade de Sócrates, é expressa, não pelo sinal de identidade, mas pela identidade do sinal simples «Sócrates» (cf. *TLP*, 5.4733 e 5.53). Mas, para o filósofo, é igualmente sem-sentido a proposição que enuncia a identidade entre objetos, pois esta não é uma conexão entre objetos. E quanto à proposição que estabelece a identidade de um objeto consigo mesmo, ao ser

⁴⁰ Este é o aspeto essencial de uma proposição sem-sentido (*unsinning*): não ser nem verdadeira nem falsa por correspondência ao estado de coisas substantivas, à conexão de objetos firmes e subsistente entre si. Não é possível, através da sua análise lógica, chegar a funções-verdade de proposições elementares. Essa é a razão pela qual a tautologia, que é necessariamente verdadeira, é sem sentido (*sinnlos*), mas não sem-sentido (*unsinning*) (cf. *TLP*, 4.461 e 4.4611). Pode haver proposições que sejam simultaneamente sem sentido e sem-sentido; esse é o caso da proposição «Sócrates é idêntico», cujo sem sentido decorre de uma malformação gramatical. Porém, as proposições que, embora gramaticalmente bem formadas, denotem objetos fora do mundo, isto é, objetos insubstanciais, como são o caso das proposições da ética ou estética e da psicologia, são proposições sem-sentido. Julgamos que a consideração deste aspeto por parte de Georg Henrik von Wright tornaria mais claro o seu importante texto “Remarks on Wittgenstein’s Use of the Terms ‘Sinn’, ‘sinnlos’, ‘unsinning’, ‘warh’, and ‘Gedanke’ in the *Tractatus*” (in Alois Pichler and Simo Sääntela (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*).

uma tautologia, ela nada significa (cf. *TLP*, 5.53 a 5.5303). Em suma, as proposições que usem o adjetivo «idêntico» são sem-sentido simplesmente porque se referem ao que não se deixa pensar, isto é, ao que não é uma conexão de objetos num estado de coisas. Assim, não denotando uma relação entre coisas, o uso do referido adjetivo para descrever essa relação é simplesmente sem-sentido.

Esse é também o caso do que se pretenda dizer sobre a própria linguagem e o sentido do que nela se articula. A imagem lógica representa, através da forma lógica, que é a sua forma de representação pictórica, um estado de coisas. Porém, ela não pode, por sua vez, representar na forma lógica a sua forma de representação pictórica, mas apenas mostrá-la (cf. *TLP*, 2.172, 2.174 e 4.12). A forma lógica de representação pictórica não é ela mesma um objeto em conexão com outros objetos para que dela se possa fazer uma imagem. A sua inexistência impossibilita a sua representação, pois não há objetos a serem denotados. Mas, embora a forma lógica não seja representável na proposição, ela é, todavia, exibida por ela (cf. *TLP*, 4.121). Daqui decorre que são sem-sentido as proposições sobre as propriedades internas de objetos e estados de coisas, bem como sobre as relações internas entre estados de coisas (cf. *TLP*, 4.122 e 4.124). Pois tudo isto faz parte da forma lógica e dá-se a mostrar nas próprias proposições. E o que nos diz Wittgenstein é que “O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito.”⁴¹ (*TLP*, 4.1212). Por esta razão, é sem-sentido o que se possa dizer sobre o sentido de uma proposição; o que, mais uma vez, não invalida que o possamos mostrar.

Deste modo, sendo uma forma lógica, um conceito formal não pode ser usado, contrariamente aos conceitos propriamente ditos, para na proposição expressar os objetos que lhe pertencem (cf. *TLP*, 4.126). Se, por exemplo, tem sentido a proposição «*A* é vermelho», já não o tem a proposição «O vermelho é uma cor». São, assim, sem-sentido proposições como «*A* é um objeto», «Há objetos», «1 é um número» ou «Há apenas um zero». Entre os conceitos formais incluem-se ainda, entre muitas outras, as palavras «facto», «estado de coisas», «relação», «tautologia» e «contradição». O emprego destas palavras como se fossem conceitos propriamente ditos redundaria, nas palavras de Wittgenstein, em “pseudo-proposições sem-sentido”⁴² (*TLP*, 4.1272). Sobre estas proposições não é possível saber sobre a sua verdade ou falsidade. Mas se, numa

⁴¹ “Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden.” (*TLP*, 4.1212)

⁴² “unsinnige Scheinsätze” (*TLP*, 4.1272)

linguagem simbólica, designarmos estes conceitos como variáveis de que são seus valores os nomes dos objetos que lhe pertencem, então, diz-nos ele, é possível o seu uso correto (cf. *TLP*, 4.127 e 4.1271).

A circunstância das proposições totalmente gerais, como construções lógicas de factos, não empregarem nomes ou outros sinais denotativos da realidade poder-nos-ia levar a concluir que estas proposições são desprovidas de sentido. Elas, com efeito, não permitem, como é exigido às proposições com sentido, uma coordenação dos sinais simples ou nomes com o que é designado. Contudo, estas proposições representam expressões com formas que são comuns a várias proposições e que são tomadas por variáveis proposicionais de que são valores estas mesmas proposições (cf. *TLP*, 3.31 a 3.314). As proposições totalmente gerais têm, deste modo, os sentidos possíveis das proposições com sentido por elas compreendidas, ao nelas denotarem os nomes que correspondem a cada uma das variáveis dessas proposições (cf. *TLP*, 4.5).⁴³ Além disso, as proposições elementares são a base a partir da qual se generalizam todas as demais proposições, incluindo as proposições totalmente gerais (cf. *TLP*, 4.411 e 4.52), de tal modo que a delimitação do mundo dado pela totalidade das proposições elementares é precisamente a mesma que é dada pelas proposições totalmente gerais (cf. *TLP*, 4.5262). São estas as razões fundamentais pelas quais podemos compreender as proposições totalmente gerais. Estas referem-se efetivamente ao mundo, ainda que, em si mesmas, não denotem as coisas do mundo, não façam delas uma referência direta. O mundo está implícito no que dizem em geral do estado de coisas, que é explicitado quando as proposições gerais são convertidas, por escolha de nomes que denotam objetos subentendidos naquilo que dizem em geral, na expressão de um estado de coisas em particular.

A questão do sem-sentido pode também ser considerada em relação às proposições lógicas, que Wittgenstein diz serem tautologias, e que, como tais, nada significam (cf. *TLP*, 6.1 e 6.11). O que estas proposições mostram é as propriedades

⁴³ Por mais generalizadas que forem as proposições, elas não perdem o seu contacto com a realidade dos objetos substantivos: “Se a proposição totalmente geral não está completamente desmaterializada, então uma proposição não se desmaterializa através da generalização, como eu julgava. // Quer eu afirme algo de determinada coisa ou de todas as coisas que existem, a afirmação é igualmente material.” (*NB*, 23.10.14, p. 31) / “Wenn der ganz allgemeine Satz nicht ganz entmaterialisiert ist, so wird ein Satz durch die Verallgemeinerung wohl überhaupt nicht entmaterialisiert, wie ich glaubte. // Ob ich von einem bestimmten Ding oder von allen Dingen, die es gibt, etwas aussage, die Aussage ist gleich materiell.” (*NB*, 23.10.14, p. 106)

formais da linguagem e, conseqüentemente, do mundo, e fazem-no de tal modo que, sem qualquer projeção representadora da realidade, podem mostrar serem verdadeiras em si mesmas. A sua verdade ou falsidade não se decide, como no caso das outras proposições, por confronto com a realidade, mas são exibidas pela própria proposição lógica; a experiência não a confirma nem a refuta (cf. *TLP*, 4.462, 6.113 e 6.1222).⁴⁴ Todavia, as proposições da lógica pressupõem o mundo e as proposições que o representam, pois à lógica só interessa a realidade. Elas estão ligadas ao mundo através das proposições com sentido, muito embora nada tenham que ver com a sua verdade ou falsidade; visam somente determinar as propriedades lógicas dessas proposições, submetendo-as a uma análise completa de modo a identificar as proposições elementares, isto é, aquelas proposições que, sendo uma verdade de facto, afirmam a existência de estados de coisas e que, por isso mesmo, não se podem contradizer entre si (cf. *TLP*, 4.21 e 4.211).⁴⁵ Dado que o que interessa à lógica é a realidade dada pelas proposições elementares, podemos afirmar que as proposições sem-sentido são logicamente inanalísáveis quando se tem em vista chegar precisamente a essas proposições elementares. Quando um ou mais dos elementos que compõem a proposição não tem correspondência com objetos cuja configuração caracteriza situações representáveis, a forma desses elementos nada terá em comum com a forma lógica dos objetos que substanciam a realidade. Assim, essas proposições não serão de todo as imagens lógicas dos factos, passíveis de serem verdadeiras.

⁴⁴ Cf. “Excertos de Cartas de Wittgenstein a Russell, 1912-20” in *NB*, p. 184. / *CL*, “Letter to B. Russell, November or December 1913”, p. 56.

⁴⁵ Ver igualmente *TLP*, 5.557, 6.1233, 6.124, 6.126 e 6.1264 e *NB*, 5.10.14, p. 19.

A Expressão do Pensamento e a Verdade

Nos *NB*, Wittgenstein coloca o problema da verdade como sendo o da possibilidade de coordenação da proposição com a realidade (cf. *NB*, 24.09.14, p.15). Mas também diz que nunca conseguiu descobrir a relação entre elas: “Eu disse sempre que a verdade é uma relação entre a proposição e o facto, mas nunca consegui descobrir tal relação.”⁴⁶ (cf. *NB*, 27.10.14, p. 34). Portanto, o problema da verdade não parece ser desvendar uma relação de facto, senão a sua *possibilidade lógica* como conexão entre a imagem lógica e o estado de coisas, da qual depende aquela poder ser uma projecção deste, seja ela verdadeira ou falsa. Esta possibilidade de relação começa por ser a que a proposição estabelece, por meio dos sinais que os nomeiam, com os objetos que são parte do estado de coisas de que ela é imagem lógica. Ora, logo no início dos *NB*, Wittgenstein estabelece a *identidade lógica* entre os dois, em que o sinal e o que é por ele designado têm exatamente o mesmo significado; o sinal substitui perfeitamente o designado, e este não mostra mais do que aquele (cf. *NB*, 4.09.14, p. 12). Mas, um pouco mais à frente nesta mesma obra, clarifica melhor essa identidade baseando-a na relação interna, sob a forma lógica, entre um e o outro (cf. *NB*, 26.10.14, p. 33). Assim, a possibilidade da verdade é uma questão relativa à possibilidade de uma *identidade interna*, fruto da sua relação lógica, entre a proposição, a sua denotação e a realidade.

Este modo de colocar o problema da verdade exclui sem mais a possibilidade de a verdade ser algo dado *a priori*. Wittgenstein assegura, perentoriamente, que “Não há uma imagem verdadeira *a priori*.”⁴⁷ (*TLP*, 2.225). A verdade da imagem depende sempre dos factos de que fazemos imagem. Somente a realidade pode comprovar a verdade da projecção que dela fazemos nas proposições.⁴⁸ Esta conceção de verdade é firmemente criticada por Frege, cuja obra, juntamente com a de Bertrand Russell, é reconhecida por Wittgenstein como uma referência importante do seu próprio pensamento. Para Frege, a verdade não consiste na correspondência entre a imagem de

⁴⁶ “Ich sagte immer, die Wahrheit ist eine Beziehung zwischen dem Satz und Sachverhalt, konnte aber niemals eine solche Beziehung ausfindig machen.” (*NB*, 27.10.14, p. 108)

⁴⁷ “Ein *a priori* wahres Bild gibt es nicht.” (*TLP*, 2.225)

⁴⁸ Mais uma vez deparamos aqui com o realismo que Wittgenstein diz caracterizar o seu solipsismo (cf. *TLP*, 5.64).

algo e esse algo de que é imagem, a verdade não é uma questão de representação simbólica, em que se possa atribuir valor de verdade ao que representa por correspondência ao representado. O argumento que, no seu entender, destrói esta concepção de verdade é de que esta correspondência não é feita entre coisas da mesma natureza, condição necessária para que haja a possibilidade da sua coincidência e da consequente afirmação da verdade. O que representa simbolicamente não é da mesma natureza da coisa representada: a primeira é uma ideia e a segunda uma coisa diferente de uma ideia. A realidade e a ideia de que dela se faça são coisas distintas. Qualquer comparação que procure uma correspondência entre as duas não permite uma correspondência total, pois a imagem ou a ideia, sob a forma de proposições, no seu intuito de representação, nunca chega a ser uma representação perfeita da realidade, reduzindo-se a atribuição da verdade à observação de um determinado critério arbitrário, que não garante a verdade completa das proposições. A verdade das proposições é, para Frege, a verdade do seu sentido e o pensamento é, nem mais nem menos, do que as proposições com sentido – precisamente o mesmo entendimento que dele tem Wittgenstein. Porém, ao invés do que é pugnado por este filósofo, o sentido das proposições não é o que elas representam, não tem por referência a realidade, a sua verdade não se verifica por correspondência com os factos.⁴⁹ O pensamento, o sentido das proposições, não é uma imagem das coisas ou ideia, nem uma coisa do mundo, mas algo que constitui uma terceira esfera independente, que é apreendido pela consciência, no sentido de que é trazido à consciência pelo pensar, e que, como auto-evidência, se pode reconhecer como verdade imutável e eterna.⁵⁰

Em Frege, o pensamento sendo apriorístico, não pode ser mais contrário à noção de pensamento em Wittgenstein, fundada na representação pictórica da realidade. Parecem concordar relativamente à sua natureza imaterial, ao facto de não ter existência real que não seja as próprias proposições como sua manifestação, mas divergem profundamente quanto à sua origem. A concepção wittgensteiniana do pensamento como imagem lógica da realidade opõe-se radicalmente à ideia de que o pensamento é algo que assoma misteriosamente à consciência, vindo de uma terceira esfera totalmente autónoma em relação à realidade e às imagens dela. O realismo de Wittgenstein nesta

⁴⁹ Cf. FREGE, Gottlob, “The Thought: A logical Inquiry”, *Mind*, New Series, Vol. 65, No. 259, 1956, pp. 290-292.

⁵⁰ Cf. idem, ibidem, pp. 302 e 307.

matéria não se coaduna como o transcendentalismo de Frege. Naturalmente, esta divergência essencial traduz posições filosóficas inconciliáveis no que diz respeito ao que é a verdade das proposições. Esta, para Wittgenstein, não é, de todo, uma evidência que sobrevém à consciência com o pensamento, mas antes uma possibilidade dada pelo sentido da proposição cujo confronto com os factos pode decidir sobre a sua mútua concordância ou verdade ou discordância ou falsidade. Ele, no entanto, concede que se não fosse a realidade ter substância, a possibilidade da verdade de uma proposição dependeria da verdade de outra proposição (cf. *TLP*, 2.0211). Nesta circunstância, somente a verdade *a priori* poderia fundar a verdade das demais proposições. O pensamento teria, assim, que evidenciar a sua própria verdade: “Só assim poderíamos saber a priori que um pensamento é verdadeiro, se, do próprio pensamento (sem objeto de comparação) a sua verdade fosse reconhecível.”⁵¹ (cf. *TLP*, 3.05). Mas a realidade tem efetivamente a substância dos seus objetos e, por outro lado, uma proposição não pode afirmar a sua própria verdade (cf. *TLP*, 4.442), nem a sua verdade nela se pode mostrar: “Se eu, por exemplo, disser ‘Meier é parvo’, então, não podes dizer se ela é verdadeira ou falsa pelo facto de teres olhado para esta proposição.”⁵². Tirando as proposições lógicas que patenteiam a sua verdade ou falsidade, não há nada que garanta a verdade das demais proposições, mesmo que se apresentem a si mesmas como autoevidentes (cf. *TLP*, 5.1363).

De assinalar que o argumento de Frege para intentar o derrube da concepção de verdade como conformação da imagem à realidade parece, de facto, centrar-se no problema da verdade tal qual ele é posto por Wittgenstein. O que é para ele problemático é, como vimos, justamente a possibilidade da relação de representação dos factos e de designação das coisas, respetivamente, pelas proposições e pelos nomes. Porém, Frege simplesmente conclui pela falsidade do problema, ao recusar veementemente que a verdade possa alguma vez resultar de uma conformação da imagem ao facto, quando estes tem naturezas distintas. Não é possível uma correspondência perfeita entre eles para que uma representação possa ser considerada verdadeira. Para ele, a questão da verdade reside no seu reconhecimento nos

⁵¹ “Nur so könnten wir a priori wissen, daß ein Gedanke wahr ist, wenn aus dem Gedanken selbst (ohne Vergleichsobjekt) seine Wahrheit zu erkennen wäre.” (*TLP*, 3.05)

⁵² “Excertos de Cartas de Wittgenstein a Russell, 1912-20” in *NB*, p. 184. / “Wenn ich z.B. sage ‘Meier ist dumm’, so kannst Du dadurch, daß Du diesen Satz anschaust, nicht sagen ob er wahr oder falsch ist.” (*CL*, “Letter to B. Russell, November or December 1913”, p. 56)

pensamentos *a priori*. Já a posição realista de Wittgenstein mantém-no ligado à possibilidade de resolução do problema da verdade da representação lógica. Relembremos que o que ele pretende não é estabelecer a relação objetiva entre a proposição e o facto, mas sim a sua relação interna como possibilidade de uma identidade lógica.

Wittgenstein designa por forma de representação pictórica ou, se tiver a forma da realidade, forma lógica, a possibilidade da conexão precisa dos objetos num estado de coisas ser dada pela conexão precisa entre os elementos da sua imagem, em que estes elementos se correlacionam com àqueles objetos segundo uma determinada relação de representação pictórica (cf. *TLP*, 2.031-2.18). O que a imagem tem em comum com os factos, para poder representar o seu sentido, é precisamente a forma lógica. É esta que permite a comparação entre eles, donde se pode verificar a verdade ou falsidade da imagem pela sua concordância ou não concordância com os factos (cf. *TLP*, 2.2, 2.221-2.224). Deve-se isto ao facto de a proposição só poder ser verdadeira ou falsa como descrição de um estado de coisas, como imagem lógica da realidade (cf. *TLP*, 4.06). Todavia, como já anteriormente enfatizamos, a proposição não pode descrever a forma lógica, mas unicamente mostrá-la, pois “O que se espelha na linguagem, ela não pode representar.”⁵³ (*TLP*, 4.121). Quer também isto dizer que o que permite a comparação que verifica a verdade ou a falsidade da proposição exprime-se na própria proposição. Pelo que não é possível descrever o método de comparação que atesta a concordância ou não concordância da proposição com o facto. Eis, deste modo resumido, a resposta que Wittgenstein encontrou para o problema da verdade. Nela, os pensamentos são projeções da realidade cuja verdade nunca é *a priori*, ainda que a possibilidade da forma lógica seja conhecida *a priori* (cf. *TLP*, 6.33). Com efeito, a possibilidade do pensamento é o de pensar a realidade, o que evidentemente depende de a possibilidade da realidade ser pensável. Esta última possibilidade decorre justamente do conhecimento tácito da possibilidade da forma lógica independentemente da experiência. Este conhecimento *a priori* inexprimível é, assim, uma condição de possibilidade da própria verdade.⁵⁴

⁵³ “Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen.” (*TLP*, 4.121)

⁵⁴ Dada a natureza apriorística de ambos, pode-se estabelecer um certo paralelo entre a forma lógica no Wittgenstein do *TLP* e os juízos sintéticos de Kant na *Crítica da Razão Pura*. Ambas as coisas são condições *a priori* de possibilidade de conhecimento e permitem a descrição verdadeira do estado de coisas, posto que a realidade ou a experiência dela são da mesma ordem da que é dada por aquelas

Uma observação final sobre a comparação da proposição com os factos, com base na qual se pode verificar a sua verdade ou a sua falsidade. Ela pressupõe que a proposição mostre em que circunstâncias pode ser considerada verdadeira, e isto é dado pelo seu sentido (cf. *TLP*, 4.063). É a partir dos nomes que designam os objetos e da relação que estabelecemos entre eles que a proposição descreve a realidade. Ou seja, comparar a realidade com a proposição é compará-la com a sua descrição, como relação interna entre nomes. O que fica, no entanto, por descrever, por impossibilidade lógica, é o método de comparação que permite dizer se uma proposição é verdadeira ou falsa. O que se pode afirmar unicamente é que esse método se baseia, antes de mais, na correlação dos elementos da imagem com os objetos, e, depois, na possibilidade da conexão entre objetos numa dada situação poder ser representada pela conexão dos elementos da imagem. Deste modo, “A proposição é verdadeira, quando existe o que ela representa.”⁵⁵ (*NB*, 3.11.14, p. 43), isto é, quando se verifique uma identidade lógica entre o que tem lugar lógico e espacial.

condições. (Para uma discussão aprofundada do apriorismo e do argumento transcendental na obra de Wittgenstein, por comparação com o de Kant, ver HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Comparisons and Context*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 31-53.) Já o *a priori* em Frege é o domínio próprio da verdade primitiva, negando, em oposição a Wittgenstein e Kant, a possibilidade de verdades com base na experiência. (O seguinte artigo é bastante elucidativo sobre o apriorismo de Frege: BURGE, Tyler, “Frege on Apriority” in Paul Boghossian and Christopher Peacock (eds.), *New Essays on the A Priori*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 11-42.)

⁵⁵ “Der Satz ist wahr, wenn es das gibt, was er vorstellt.” (*NB*, 3.11.14, p. 115)

Capítulo 3 – O Impensável e a Filosofia

Cada um destes objetos e mil outros semelhantes, sobre os quais, aliás, o meu olhar vagueia com uma indiferença compreensível, podem, subitamente, a qualquer momento, momento esse que de modo nenhum está no meu poder evocar, assumir para mim um carácter tão sublime e tão comovente que todas as palavras me parecem demasiado pobres para o descrever. E mesmo a imagem distintiva dum objeto ausente pode, efetivamente, adquirir a misteriosa função de se encher até à borda com este silencioso, mas repentino crescendo do fluxo dum sentimento divino.⁵⁶

A Possibilidade da Existência como Condição do Pensamento

Discutimos anteriormente a possibilidade da existência do pensamento, concluindo por essa possibilidade radicar na sua expressão como sinal de uma proposição com sentido. Interessa-nos agora sublinhar como, para Wittgenstein, a possibilidade da existência do mundo é a condição de possibilidade do próprio pensamento. O pensamento pode pensar unicamente o que tem a possibilidade de existência. Uma vez que o mundo é a totalidade dos estados de coisas que existem, assim determinando também os que não existem, e ambos constituindo a realidade (cf. *TLP*, 2.04, 2.05 e 2.06), então só é possível pensar o mundo, isto é, a existência ou a não existência de estados de coisas. Daí não se poder pensar em nada que não seja a possibilidade de uma conexão entre coisas (cf. *TLP*, 2.0121). Mas, recordemos o que é para Wittgenstein a existência? Diz-nos ele que a possibilidade de uma existência é dada quer pelo lugar espacial, quer pelo lugar lógico (cf. *TLP*, 3.411). No espaço lógico, o mundo são os factos como imagem da existência e da não existência de estados de coisas (cf. *TLP*, 1.13, 2, 2.11 e 2.141). Neste espaço, a imagem de um estado de coisas determina a possibilidade da sua existência, ela contém a possibilidade do estado de coisas que representa. Neste sentido, para que o estado de coisas possa ser possível, basta ser pensável (cf. *TLP*, 2.203, 3.001 e 3.02). Assim, a possibilidade de existência de um estado de coisas tal qual é pensado, ou a possibilidade de existência do que é

⁵⁶ HOFMANNSTHAL, Hugo von, *A Carta de Lord Chandos – ou da incapacidade da linguagem dizer o mundo*, Padrões Culturais Editora, Lisboa, 2008, pp. 41-42.

pensável, depende da sua concordância com a realidade (cf. *TLP*, 2.21). É a possibilidade desta concordância que torna possível a sua existência. O que determina o mundo é, assim, o que existe e só existe o que verifica a concordância do pensável com a realidade. Desta maneira, o mundo circunscreve-se ao que é pensável. Mas é igualmente verdade que apenas é possível pensar o que tem a possibilidade de existência ou de não existência.

Para que uma proposição tenha sentido e ocupe um lugar no espaço lógico, para que ela represente a existência e a não existência de estados de coisas, deve mostrar as suas *coordenadas lógicas* (cf. *TLP*, 3.4 e 3.41). São estas coordenadas que representam o estado de coisas na proposição. Wittgenstein estabelece o seguinte paralelismo a este respeito: “Se o ponto no espaço não existisse, então também não existiriam as coordenadas; e se as coordenadas existem, então existe igualmente o ponto. – É assim na lógica.”⁵⁷ (*NB*, 21.6.15, p.102). São as coordenadas lógicas de uma proposição que possibilitam a existência daquilo que a proposição representa. São elas que efetivamente permitem conceber a relação de representação da proposição com a realidade. Ora, as coordenadas lógicas de uma proposição são o que, na proposição, estabelece a relação interna entre esta e as coisas do mundo. Para ser uma imagem de um estado de coisas, devem os elementos de uma proposição estar correlacionados com as coisas a que se referem. Elas são o que na proposição elementar se correlaciona com as coisas de um modo que:

Um nome está em vez de uma coisa, um outro em vez de outra e entre si eles estão ligados. Assim o todo apresenta o estado de coisas como uma imagem viva.⁵⁸ (*TLP*, 4.0311)

As coordenadas lógicas referem-se, pois, ao que é possível conhecer na realidade, os seus objetos na conexão com outros objetos, e é sobre como estes são, e não o que são, que a proposição se pronuncia (cf. *TLP*, 3.221). Estas coordenadas fazem com que a proposição tenha sentido ao torná-la uma referência da possibilidade de existência de estados de coisas. O sentido da proposição refere-se, pois, à existência de estados de

⁵⁷ “Wenn der Punkt im Raume nicht existiert, dann existieren auch seine Koordinaten nicht, und wenn die Koordinaten existieren, dann existiert auch der Punkt. – So ist es in der Logik.” (*NB*, 21.06.15, p.162)

⁵⁸ “Ein Name steht für ein Ding, ein anderer für ein anderes Ding und untereinander sind sie verbunden, so stellt das Ganze – wie ein lebendes Bild – den Sachverhalt vor.” (*TLP*, 4.0311)

coisas, sendo sem-sentido a referência à sua essência. As coordenadas lógicas, mais uma vez, só facultam o pensamento da possibilidade de existência.

Como o pensamento do estado de coisas é uma imagem da conexão lógica dessas coisas, decorre daqui a possibilidade da existência de uma relação entre as coisas. Não a relação em si mesma, mas antes a existência de uma relação:

Tem de ser possível a conexão lógica entre as coisas representadas, e tal será sempre o caso, se as coisas estiverem realmente representadas. Atenção: aquela conexão não é uma relação, mas somente a *existência* de uma relação.⁵⁹ (NB, 4.11.14, p. 43).

Wittgenstein, com esta distinção, destaca a ideia, a que já há pouco aludimos, de que o pensamento somente pode dizer como são as coisas, e não o que elas são (cf. *TLP*, 3.221). Ele unicamente autoriza a verificação da existência, sem, contudo, nada poder dizer sobre a essência que seja passível de ser verdadeiro ou falso. A verdade ou falsidade são categorias que só se aplicam ao que tem a possibilidade de existência ou de não existência. Assim é com a proposição com sentido, enquanto representação de estado de coisas. Na proposição, a conexão lógica entre os seus elementos deve ser possível para as coisas que ela representa, para que assim se possa verificar a possível existência dessa conexão. Esta possibilidade resulta de uma certa relação entre os elementos da proposição e as coisas por ela representada (cf. NB, 5.11.14, p. 43). Podemos perceber melhor a mencionada relação, ao fazermos o seguinte exercício que nos é proposto por Wittgenstein:

A essência do sinal proposicional torna-se muito clara, se em vez de composto por sinais escritos, o pensarmos composto de objetos espaciais (como mesas, cadeiras, livros).

⁵⁹ “Die logische Verbindung muß natürlich unter den repräsentierten Dingen möglich sein, und dies wird immer der Fall sein, wenn die Dinge wirklich repräsentiert sind. Wohlgedenkt, jene Verbindung ist keine Relation, sondern nur das *Bestehen* einer Relation.” (NB, 4.11.14, p. 115)

A posição espacial recíproca destas coisas exprime então o sentido da proposição.⁶⁰ (*TLP*, 3.1431)

A relação aqui sugerida entre os elementos da proposição e as coisas é uma relação direta, de modo que, por um lado, os elementos, como sinais simples, fazem as vezes das coisas espaciais, por outro lado, a posição espacial recíproca das coisas é dada pela conexão lógica dos elementos. O sentido desta proposição corresponde a uma certa existência espacial.

Resumindo, a possibilidade do pensar deve-se ao facto de que tudo o que se possa dizer é sobre o mundo e é este, como possibilidade da existência, que possibilita o dizer, mas o que se possa dizer determina, por sua vez, a própria possibilidade lógica do existente:

A linguagem está em relações *internas* com o mundo; é por isso que *ela* e estas relações determinam a possibilidade lógica dos factos.

Se tivermos um sinal inteiramente significativo, ele tem então de estar numa determinada relação interna com uma estrutura. Sinal e relação determinam claramente a forma lógica do designado.⁶¹ (*NB*, 25.4.15, p. 65)

Só se pode pensar o mundo como possibilidade de existência, mas esta possibilidade é condição necessária a todo o pensar. O pensamento pensa a possibilidade da existência e o que existe só existe porque foi pensado como tal possibilidade. Podemos, pois, afirmar que o fundamento da existência é o pensamento na mesma medida em que a possibilidade da existência é condição necessária ao próprio pensamento; eles implicam-se mutuamente. Em tudo isto voltamos a reencontrar o solipsismo de Wittgenstein.

Quando é que podemos, então, dizer que um facto existe? Quando a proposição, como sua imagem, é verdadeira: “A proposição é verdadeira, quando existe o que ela

⁶⁰ “Sehr klar wird das Wesen des Satzzeichens, wenn wir es uns, statt aus Schriftzeichen, aus räumlichen Gegenständen (etwa Tischen, Stühlen, Büchern) zusammengesetzt denken. // Die gegenseitige räumliche Lage dieser Dinge drückt dann den Sinn des Satzes aus.” (*TLP*, 3.1431)

⁶¹ “Da die Sprache in *internen* Relationen zur Welt steht, so bestimmt sie und diese Relationen die logische Möglichkeit der Tatsachen. Haben wir ein bedeutungsvolles Zeichen, so muß es in einer bestimmten internen Relation zu einem Gebilde stehen. Zeichen und Relation bestimmen eindeutig die logische Form des Bezeichneten.” (*NB*, 24.4.15, p. 134)

representa.”⁶² (*NB*, 3.11.14, p. 43). Um facto tem existência, quando o pensamento, enquanto possibilidade de algo existir, é verdadeiro. E ele é verdadeiro quando, como em outros momentos já o dissemos, ao comparar a proposição com a realidade se apura a concordância da proposição com a possibilidade da existência de estados de coisas (cf. *TLP*, 4.05 e 4.2). Efetivamente, são as possibilidades de verdade das proposições elementares que determinam as possibilidades da existência, pois se elas são verdadeiras, então os estados de coisas existem, caso contrário, os estados de coisas não existem (cf. *TLP*, 4.21, 4.25 e 4.3). Consequentemente, o mundo, que é descrito completamente por todos os estados de coisas existentes, é nem mais nem menos do que a totalidade das proposições elementares verdadeiras (cf. *TLP*, 4.26).

A Impossibilidade de Pensar a Existência

A proposição verdadeira dá-nos conta da existência do que ela representa. O sentido de uma tal proposição corresponde a um estado de coisas existente. Lembremos, porém, que, para Wittgenstein, nada se pode dizer sobre o sentido de uma proposição (cf. *TLP*, 4.121). O que quer que disséssemos sobre ele não passaria de uma pseudoproposição, uma proposição sem-sentido. Podemos descrever uma situação, mas não podemos descrever o que descrevemos da situação. Ao sabermos que uma proposição é verdadeira, ficamos a saber que existe algo no mundo que corresponde ao seu sentido, todavia, não é possível conferir sentido ao que assim é dado como existente. O sentido da proposição que corresponde a um estado de coisas existente não pode ele mesmo ter um sentido dado pela linguagem. Ou seja, o pensamento, que tem como único objeto geral a possibilidade da existência, é incapaz de pensar a própria existência. Ele pensa a possibilidade da existência, mas não a existência ela mesma. Nada mais podemos conhecer senão a existência. Apenas nos é possível conhecer como as coisas são e não o que elas são, ideia que já tínhamos feito notar (cf. *TLP*, 3.221). Efetivamente, ao pensarmos, consideramos unicamente a existência ou a não existência do que estamos a pensar como possibilidade e não como realidade existente ou não existente. Razão pela qual não nos é possível compreender o sentido do mundo, o que leva Wittgenstein a concluir que “O sentido do mundo tem que estar fora do mundo.”⁶³

⁶² “Der Satz ist wahr, wenn es das gibt, was er vorstellt.” (*NB*, 3.11.14, p. 115)

⁶³ “Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen.” (*TLP*, 6.41)

(*TLP*, 6.41). Pois é certo que, se o existente tem um sentido, não o podemos encontrar no mundo, pois ele não é passível de ser pensado. A impossibilidade de pensar a existência é a impossibilidade de pensar o sentido da existência.

Se o quisermos tornar mais claro e preciso, o que acabamos de dizer merece três breves considerações. A primeira tem que ver com a afirmação de que a existência é firmada pela verdade das proposições com sentido. Estamos obviamente a pensar nas proposições elementares que descrevem como se passa a conexão entre coisas. Quando a proposição se refere a factos negativos cujo sentido descreve como não se passa o estado de coisas, a sua verdade não dá prova de qualquer existência, mas, pelo contrário, da não existência. Ao aludir ao mesmo facto, esta proposição verdadeira equivale à respetiva proposição falsa que o descreve na afirmativa. A verdade da proposição que se refere a um facto negativo tem o mesmo significado que a falsidade da proposição que, segundo a mesma estrutura lógica, projeta pela positiva o mesmo facto. Estamos, pois, perante uma proposição que, se verdadeira, determina a não existência do facto. Porém, quando falsa, firma justamente a sua existência. Assim, deveríamos dizer das proposições relativas aos factos negativos que elas firmam a existência quando se constata a sua falsidade. A segunda consideração pretende sublinhar que a conclusão de que é impossível pensar a existência também se aplica à não existência. Uma proposição falsa é tão impensável quanto uma proposição verdadeira. Com efeito, o que é impossível de pensar é o sentido da proposição, seja ele verdadeiro ou falso. É por que o seu sentido é impensável que, quando verdadeiro ou falso, a existência ou não existência são igualmente impensáveis. Por isso, não nos é possível, de facto, pensar quer a existência quer a não existência. Se porventura indagarmos sobre o sentido da não existência, enfrentaremos a mesma impossibilidade que defrontamos quando perguntamos pelo sentido dela. É-nos igualmente impossível saber qual o sentido que tem a não existência. Assim, a haver algum sentido para não existência, ele não se encontra no mundo, mas fora dele. Enfim, os sentidos de uma e da outra só podem estar para além do mundo. A frase de Wittgenstein de que “O sentido do mundo tem que estar fora do mundo.” motiva a terceira e última consideração. O significado que temos vindo a usar da palavra sentido refere-se ao sentido da proposição na maneira como Wittgenstein o define: “O sentido da proposição é a sua concordância ou não concordância com as possibilidades da existência e da não existência de estados de

coisas.”⁶⁴ (*TLP*, 4.2). Ora, dada a impossibilidade de conferir ao mundo este sentido proposicional, ao dizermos que o sentido do mundo está fora de mundo, estamos a negar que o seu sentido se possa estabelecer por concordância ou não concordância com as possibilidades da existência e da não existência. Mas, então, a que noção de sentido se refere Wittgenstein quando fala do «sentido do mundo»? Não é certamente a do sentido da proposição que se coteja com a realidade. O que está em causa, como analisaremos adiante, é uma nova dimensão de sentido de ordem ética e estética.

Mas voltemos mais uma vez ao sentido da proposição. Ainda que ele não se deixe dizer, o sentido é, no entanto, mostrado pela própria proposição. É por isso que somos capazes de o compreender e saber da sua veracidade. O facto de nada podemos dizer sobre uma determinada forma lógica de uma proposição com sentido, não impede, contudo, que fiquemos a saber, através do que ela mostra, se ela se refere ao que pode ter existência. Isto significa, então, que não podemos afirmar por via de outras proposições a existência de propriedades e relações internas que sejam espelhadas por uma proposição (cf. *TLP*, 4.122, 4.124 e 4.125). Mas também quer dizer que os conceitos formais, mostrados nas proposições, não podem ser ditos e assim integrar proposições como se de conceitos propriamente ditos se tratassem (cf. *TLP*, 4.126). Ao contrário das proposições que usam estes últimos conceitos, aquelas que usem conceitos formais não descrevem uma situação possível de existência ou não existência. A revelação dos conceitos formais não autoriza o seu uso na linguagem, sob pena de se enunciarem proposições sem-sentido. Em suma, o que a proposição mostra torna-a inteligível, mas essa inteligibilidade é inexprimível.

A linguagem, nos limites da sua função de descrição do mundo que funda a existência, baliza o mundo (cf. *TLP*, 5.6). O mundo é, assim, tudo o que existe, circunscrevendo-se aos sentidos verdadeiros de todas as proposições elementares que projetam a realidade empírica (cf. *TLP*, 5.561). Os limites do mundo são os limites do que é mostrado no que é dito nas proposições, sobre o qual não nos é possível dizer seja o que for com sentido. Mas a linguagem mostra mais do que apenas a existência ou não existência e as suas formas lógicas. As proposições mostram-nos igualmente que o limite exterior ao mundo é o sujeito, para quem «o mundo é o meu mundo» e o si próprio é o microcosmo do seu mundo (cf. *TLP*, 5.63, 5.632 e 5.641). As proposições

⁶⁴ “Der Sinn des Satzes ist seine Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte.” (*TLP*, 4.2)

exibem aquele que as enuncia do mesmo modo que o olho que vê sabe-se a ver, mas não se encontra a si no que vê, e assim não tem a possibilidade de existência ou não existência (cf. *TLP*, 5.633). Este sujeito, que as proposições mostram deste modo, é um sujeito volitivo, que quer representar o mundo, que na ação de enunciação de proposições é a vontade de mundo, de ser o seu mundo. Pois é a sua vontade que determina o sentido, a possibilidade de existência ou de não existência, do que representa. Não que ela determine o mundo, pois ele é-nos já dado no seu modo definido de se apresentar, mas deve-se a ela o sentido que, se verdadeiro, firma a existência e, se falso, a não existência (cf. *TLP*, 6.373; *NB*, 15.10.16, p. 125). O sujeito destaca-se, então, como aquele que, através do pensamento, é capaz de ficar a saber tanto o que existe quanto o que não existe. E é assim que o mundo, que é como é, se começa a erguer como o «meu mundo». Um mundo que é exposto pelo pensamento e nisso aponta para um sujeito que não é parte dele, mas que o faz seu ao querer determinar a existência. Essa mesma existência que define o microcosmo que constitui o sujeito e que o pensamento não é capaz de exprimir.

A Impossibilidade de Pensar o Extramundano

Vimos que o sujeito volitivo e o sentido do mundo pertencem ao extramundano. Acerca deles, nada podemos dizer que faça sentido, que seja passível de ser verdadeiro ou falso. Não são menos impensáveis que a existência ou a não existência. Porque somente podemos pensar o mundo, o que esteja para lá dele é logicamente impossível de pensar. Todavia, já o referimos, a impossibilidade de o pensar não significa que o que é possível pensar, o mundo como representação lógica, não o possa de algum modo mostrar. As proposições mostram o sujeito como limite do mundo, sobressaindo como vontade de o representar e tomar perante ele uma posição (cf. *NB*, 4.11.16, p. 128). Ora, o sentido do mundo revela-se nesta tomada de posição, no que ela tem de ético-estético (cf. *NB*, 11.6.16, p. 108). Mas se o sentido do mundo é dado pelos valores éticos, estes não se podem exprimir na linguagem, cujas proposições tão-só podem descrever a existência ou não existência de estados de coisas referidos ao mundo. (Cf. *TLP*, 6.41 e 6.42) É através da vontade do sujeito representar o mundo, isto é, a ação de representação enunciada pela proposição com sentido, que ele, no que diz, mostra a sua posição ética perante o mundo. Tal como o sujeito, a ética é transcendental, e, por isso,

não é possível o pensamento ético, embora seja possível o pensamento que mostra a ética (cf. *TLP*, 6.421).

Chegados a este ponto, parece-nos claro que Wittgenstein entende que as proposições com sentido, ao dizerem o mundo, mostram não só o mundo, mas também o extramundano. Porém, o que é mostrado pelas proposições pode ter *modos diversos de se mostrar*. Acede-se ao sentido de uma proposição através da sua compreensão e à sua verdade pelo que ficamos a saber sobre a forma lógica do mundo; já o sujeito é-nos mostrado na ação de representação do mundo. Mas de que modo acedemos à ética? Não através dos factos, já que eles são como são, sem que entre eles haja qualquer hierarquia (cf. *TLP*, 5.556 e 5.5561). Mas, antes, através da vontade de descrição do mundo que espelha perante ele uma posição ética. Se bem que:

Se o bom ou o mau querer tem um efeito sobre o mundo, só o pode ter sobre os limites do mundo, não sobre os factos, sobre o que não é representado através da linguagem, mas pode somente ser mostrado na linguagem.⁶⁵ (*NB*, 5.7.16, p. 109)

Nos limites do mundo encontra-se precisamente tudo o que é mostrado pela linguagem que o representa. Apenas nestes limites, no que é mostrado na proposição com sentido, pode aquela vontade ter algum efeito. O bem ou o mal apenas dizem respeito ao sujeito, como limite do mundo, e não ao mundo. O ético procede do sujeito metafísico no ato de representação lógica do mundo (cf. *NB*, 2.8.16, pp. 117-118 e 5.8.16, pp. 118-119; *TLP*, 5.641). E é neste ato que o sentido das proposições adquire um sentido ético não redutível ao sentido proposicional. As proposições mostram esse sentido ético quando descrevem factos que são ações que têm uma espécie de recompensa ou castigo ético, isto é, são ou não são aprazíveis para o sujeito que as enuncia (cf. *TLP*, 6.422). Essas descrições dadas pelos sentidos das proposições mostram, deste modo particular, as diferenças de valor que os factos do mundo têm para o sujeito. As proposições verdadeiras que afirmam a existência podem evidenciar um sujeito que não lhe é indiferente, que a valoriza. Neste sentido, é sempre possível contrapor ao mau do que existe o bom do que, por oposição, não existe, mas poderia existir. A proposição que,

⁶⁵ “Wenn das gute oder böse Wollen eine Wirkung auf die Welt hat, so kann es sin nur auf die Grenzen der Welt haben, nicht auf die Tatsachen, auf das, was durch die Sprache nicht abgebildet, sondern nur in der Sprache gezeigt werden kann.” (*NB*, 5.7.16, pp. 167-168)

por ser falsa, nega a existência do que descreve pode, não obstante, mostrar o valor do que nega, na condição de que a proposição oposta, a proposição que a nega, corresponder a uma ação que gratifica ou pune. Ou seja, a possibilidade de existência ou não existência de estado de coisas contida numa proposição pode ser igualmente a possibilidade de ela espelhar o valor do que existe ou não existe.

A impossibilidade de pensar o ético inviabiliza a ética cognoscitiva, pois não nos é possível saber se as proposições éticas são verdadeiras ou falsas, e, justamente por isso, elas são sem-sentido. E, conseqüentemente, também a ética deontológica ou prescritiva redundaria em proposições sem-sentido. Não é, pois, de estranhar que Wittgenstein rejeite completamente toda a ética baseada nas conseqüências positivas ou negativas das ações, com base nas quais se baseiem preceitos éticos (cf. *TLP*, 6.422). Segundo ele, não são as conseqüências das ações, mas as próprias ações é que podem ser agradáveis ou desagradáveis:

Tem que existir uma espécie de recompensa ética e castigo ético, mas estes têm que estar na própria ação.

(E é óbvio que a recompensa tem que ser algo de agradável e o castigo algo de desagradável.)⁶⁶ (*TLP*, 6.422)

A ação como que tem uma ressonância ética sob a forma de uma espécie de afetividade ética: o gostar ou o não gostar das ações. A posição ética mostra-se assim nesta valoração afetiva. São precisamente estes afetos que são mostrados nas proposições que descrevem as ações valoradas. Daí que possamos dizer que a impossibilidade de pensar o ético é simultaneamente a impossibilidade de pensar o afetivo. Também este está para além do mundo. De referir que as ações são somente gratificantes ou punitivas devido ao seu impacto ético. É o ético que faz com que as ações não sejam indiferentes para o sujeito e as proposições que as descrevem mostrem essa espécie de afetividade ética. É esta que faz com que o meu mundo possa ter diferenças valorativas.

Em suma, o mundo é o que é pensável, mas enquanto tal mostra-nos o impensável. E assim é o meu mundo: o mundo e o que ele mostra nos seus limites. O

⁶⁶ “Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen. // (Und das ist auch klar, daß der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muß.)” (*TLP*, 6.422)

mundo dado por todas as proposições elementares mostra, de modos diversos, o que está para lá dele e sobre o qual nada podemos saber de verdadeiro ou falso: o sujeito como vontade e a sua posição ética-estética perante o mundo, que de algum modo confere sentido ao mundo. A isto se deve a afirmação de Wittgenstein de que, apesar do mundo ser como é, “Enquanto todo tem que ter, por assim dizer, um crescente e um minguante.”⁶⁷ (*TLP*, 6.43). O bem e o mal que são mostrados nos limites do mundo, isto é, nos limites da linguagem, alteram o mundo, de tal maneira que “O mundo de um homem feliz é diferente do dum infeliz.”⁶⁸ (*TLP*, 6.43). Um homem é feliz quando o seu mundo é dado sobretudo por proposições que mostram situações do seu agrado, que são afetivamente gratificantes. Inversamente, o desagrado com o seu mundo torna um homem infeliz. Assim, o impacto ético do mundo tal qual é torna o meu mundo feliz ou infeliz. Em todo o caso, sendo a ética inefável, não saberemos dizer porque somos felizes ou infelizes, porque é que as situações do mundo são do nosso agrado ou desagrado. E, pelo mesmo motivo, quando percebemos o sentido da vida, é impossível dizer em que é que ele consiste (cf. *TLP*, 6.521). A crença em Deus parece ter aqui o seu fundamento: na inefabilidade do sentido da vida, do ético (cf. *NB*, 8.7.16, p. 110).

A Impossibilidade de Pensar o Pensamento

Um dos resultados a que chegamos no Capítulo 1 foi que o pensamento só tem existência enquanto é exprimido no signo proposicional, não pertencendo ao mundo o pensamento que desse modo exprime a imagem dos factos. Contudo, através do signo proposicional, mostra-se já o pensamento. Mas como é que se dá esta expressão? De que maneira se traduz a imagem lógica no signo proposicional? O que nos é dito por Wittgenstein é que existe uma correspondência entre os objetos do pensamento e os elementos do signo proposicional (cf. *TLP*, 3.2). E que a imagem se distingue da proposição consoante os diferentes sistemas de descrição do mundo, das imagens do mundo, sem que nesses sistemas se diga alguma coisa acerca das próprias imagens (cf. *TLP*, 6.341 e 6.342). Qual seja, porém, o método que faz corresponder a imagem ao signo, a conexão entre os objetos do pensamento à conexão dos elementos do signo proposicional, não é possível ao pensamento exprimir. Pois, desde logo, a imagem não é

⁶⁷ “Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen.” (*TLP*, 6.43)

⁶⁸ “Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.” (*TLP*, 6.43)

representável, mas somente mostrada na proposição, e como tal não tem sequer a possibilidade de ser pensável (cf. *TLP*, 2.172, 4.121 e 4.1212). Quer isto, então, dizer que não é possível ao pensamento exprimir o modo como ele próprio se exprime, porque é impossível pensar o próprio pensamento.

Esta impossibilidade decorre do facto do pensamento ser a proposição com sentido e o seu sentido não ser suscetível de ser pensado (cf. *TLP*, 4.022 e 4.1212). Com efeito, o que faz com que uma proposição seja pensamento é ela ter sentido e não ser meramente sinal. É ela, como sinal perceptível pelos sentidos, representar simbolicamente estados de coisas (cf. *TLP*, 3.32). E, assim, tem sentido a proposição que pode concordar ou não concordar com a realidade (cf. *TLP*, 4.2), com o sentido dos factos que representa (cf. *TLP*, 2.221). Daí que o sentido da proposição possa ser verdadeiro ou falso, se o que ele representa concorda ou não concorda com a realidade. Por consequência, toda a proposição que não tenha esta possibilidade é uma proposição sem-sentido, isto é, impensável. Esta possibilidade é, de facto, a da concordância ou não concordância da forma lógica da proposição com o que é representado. Porém, a própria forma lógica de representação ou imagem lógica da realidade não se pode representar a si mesma. E, deste modo, ela não é representável pela proposição, mas é antes por ela espelhada (cf. *TLP*, 4.12). A proposição com sentido mostra o pensamento, mas este não pode ser dito pela proposição, sob pena de redundar numa proposição sem-sentido.

Por outro lado, é justamente por que a proposição tem sentido que a podemos compreender, pois ela mostra, independentemente de ser verdadeira ou falsa, a situação em vista (cf. *TLP*, 4.021 e 4.024). E, naturalmente, é por que a podemos compreender que somos capazes de a comparar com o facto correspondente e saber da sua verdade ou falsidade. A proposição mostra o seu sentido, isto é, mostra o que diz sobre os factos, (cf. *TLP*, 4.022 e 4.461) quando o compreendemos e verificamos a sua correspondência à realidade. Sendo o pensamento a proposição que mostra o seu sentido (cf. *TLP*, 4 e 4.022), então ele próprio é mostrado na sua compreensão, por via da qual podemos saber da sua verdade ou falsidade. Assim, o sentido mostra-se na medida em que é compreendido e, nessa mesma medida, mostra igualmente o pensamento na proposição com sentido. Resumidamente, o pensamento mostra-se na compreensão do sentido da proposição.

Mas não é somente por compreendermos o seu sentido que a proposição é pensamento. É porque, com a sua compreensão, pensamos o seu sentido, projetando-o

sobre os factos que lhe correspondem (cf. *TLP*, 3.11). O pensamento mostra-se igualmente na comparação do que compreendemos na proposição com o sentido dos factos, que dá conta da sua concordância ou não concordância, da verdade ou falsidade da proposição. Porém, dado ser-nos impossível pensar o pensamento, não podemos, como já antes vimos, conhecer o método de comparação ou projecção, e, sendo assim, o modo como se chega à verdade ou falsidade das proposições. O que nos é mostrado com o sentido da proposição é que ele é verdadeiro ou falso, e, como uma proposição não pode afirmar a sua própria verdade (cf. *TLP*, 4.442), o que assim é mostrado é-nos dado pelo pensamento. Sobre o problema da verdade ou da falsidade do que pensamos só o pensamento o pode resolver no confronto com a realidade, apesar de nada poder dizer sobre o modo como ele mesmo o resolve.

Mas que uma proposição, como expressão da imagem lógica dos factos, possa ser falsa, parece levantar-nos dificuldades de entendimento: “A dificuldade é esta: como pode existir a forma *p*, se não há nenhum estado de coisas desta forma? E em que consiste realmente esta forma?!”⁶⁹ (*NB*, 29.10.14, p. 36). Como é possível fazer uma imagem de como as coisas não se passam? Wittgenstein chama-lhe o «mistério da negação».⁷⁰ Embora o pensamento seja a imagem lógica dos factos (cf. *TLP*, 3), estes podem ser factos positivos ou factos negativos. Os primeiros correspondem à existência de estados de coisas, enquanto os segundos à sua não existência (cf. *TLP*, 2.06). Aos factos positivos, como as coisas se passam, contrapõem-se os factos negativos, o campo de possibilidades de como as coisas não se passam. O pensamento é a imagem lógica dos factos, mas tanto dos positivos quanto dos negativos. A proposição representa quer a existência dos primeiros, quer a não existência dos segundos (cf. *TLP*, 4.1). Por esse motivo, qualquer proposição com sentido, referente a factos positivos ou negativos, se verdadeira, a sua negação é falsa; e, se falsa, é verdadeira a proposição que a nega. Em qualquer um dos casos, é o mesmo facto, positivo ou negativo, que serve de referência à proposição e àquela que a nega (cf. *TLP*, 4.0621). Ainda assim, poder-se-á manter a dúvida sobre como o pensamento é imagem do que não tem existência, se,

⁶⁹ “Die Schwierigkeit ist die: wie kann es die Form von *p* geben, wenn es keinen Sachverhalt dieser Form gibt. Und worin besteht diese Form dann eigentlich?!” (*NB*, 29.10.14, p. 110)

⁷⁰ “Há aqui um mistério profundo. // É o mistério da negação: as coisas não se passam assim, e, contudo, podemos dizer como não são.” (*NB*, 15.11.14, p. 49) / “Hier ist ein tiefes Geheimnis. // Es ist Geheimnis der Negation: Es verhält sich nicht so, und doch können wir sagen, wie es sich nicht verhält.” (*NB*, 15.11.14, p. 120)

incorretamente, por esta imagem se considerar o reflexo imediato, não concebido, dos factos. O pensamento, quando representa os factos, imagina-os, faz deles imagens que são como que hipóteses ou experimentos que podem ou não ser verdadeiros, isto é, concordarem ou não concordarem com os factos (cf. *TLP*, 2.225, 4.01 e 4.031). Razão pela qual as proposições projetam os factos como situações possíveis (cf. *TLP*, 3.11), pois elas têm somente a possibilidade de exprimir o seu sentido (cf. *TLP*, 3.13). E a possibilidade da existência e da não existência de estados de coisas depende de o sentido da proposição poder concordar ou não concordar com esse estado de coisas (cf. *TLP*, 4.2). Assim, o mistério das proposições que descrevem como as coisas não são é o mistério do pensamento que não se deixa pensar, mas que, por via dessas proposições, se mostra como imaginação, como imagens lógicas concebidas tanto do existente quanto do não existente (cf. *TLP*, 2.1; *NB*, 27.10.14, p. 34 e 1.11.14, p. 39). Podemos, então, chamar imaginação ao pensamento que faz imagens dos factos, sejam elas sobre a existência de conexões entre coisas ou sobre conexões não existentes entre coisas.⁷¹

Talvez pudéssemos ficar a saber como funciona o pensamento, se soubéssemos enunciar as formas do pensar ou as leis lógicas com que opera. Neste caso, a linguagem, ao enunciar as suas próprias propriedades lógicas, expressaria as próprias formas de pensamento. Caberia, então, às proposições lógicas dizer as leis que governam o pensamento. Contudo, Wittgenstein é perentório quando diz que as proposições lógicas não dizem nada, não têm sentido (cf. *TLP*, 5.43, 6.11 e 4.461), e que é impossível à linguagem dizer alguma coisa sobre si mesma (cf. *TLP*, 3.332 e 4.124). Como tautologias que são (cf. *TLP*, 6.1), estas proposições não dizem, mas mostram as propriedades lógicas da linguagem, isto é, do pensamento, do mundo como é pensado (cf. *TLP*, 6.12 e 6.122), e a sua verdade é reconhecível nas próprias tautologias (cf. *TLP*, 6.113). Ou seja, tais propriedades, embora sejam exibidas pelas proposições, não podem ser, por sua vez, enunciadas em proposições com sentido, uma vez que elas não representam estados de coisas de que se possa asserir a sua verdade ou falsidade. E as

⁷¹ O não existente, porém, é sempre imaginado (pensado) por relação com as coisas do mundo. Elas, as suas formas, deverão estar presentes em tudo o que é pensado, mesmo quando é sobre como as coisas não se passam no mundo: “É óbvio que um mundo imaginado, por muito diferente que seja do real, tem que ter *algo* – uma forma – em comum com o real.” / “Es ist offenbar, daß auch eine von der wirklichen noch so verschieden gedachte *Welt* Etwas – eine Form – mit der wirklichen gemein haben muß.” (*TLP*, 2.022) e “Esta forma firme consiste precisamente em objetos.” / “Diese feste Form besteht eben aus den Gegenständen.” (*TLP*, 2.023) Assim, numa proposição, parecem ser as conexões logicamente possíveis, e não os objetos dessas conexões, que podem ser negadas, são elas o mistério da negação, o produto da imaginação que pode não ter correspondência com o que se passa entre as coisas do mundo.

proposições lógicas que se referem a outras proposições lógicas, apenas as demonstram gerando novas tautologias (cf. *TLP*, 6.126), que, como tais, mais uma vez, nada dizem, ainda que mostrem diferentes leis lógicas.

A seguinte afirmação de Wittgenstein parece-nos poder sintetizar bem a ideia de que, não podendo nós dizer seja o que for sobre o pensamento, o que dele nos é dado saber é mostrado pela proposição: “A proposição *exprime* o que eu não sei; mas o que tenho de saber, para em geral o conseguir dizer, nela o *mostro*.”⁷² (*NB*, 24.10.14, p. 32). Não podemos, de facto, fazer uma imagem lógica do pensamento, como se de um estado de coisas se tratasse. Mas a existência da proposição exprime o pensamento, justamente o que eu não sei, enquanto expressão proposicional que faculta a compreensão do seu sentido e a verificação da sua verdade ou falsidade, ou seja, aquilo que eu tenho de saber para poder enunciá-la. Deste modo, a proposição que nos mostra o seu sentido mostra-nos, igualmente, o pensamento expresso no sinal proposicional que, ao imaginar os factos, nos permite a sua compreensão e a confirmação da validade do que compreendemos face aos factos que ela representa. E, não obstante, o que a proposição mostra sobre o pensamento não é passível de ser enunciado e atestada a sua verdade (cf. *TLP*, 4.1212).

A Impossibilidade do Pensamento Filosófico

Que papel é, afinal, reservado à filosofia, quando é impossível pensar o pensamento, o sujeito, a existência ou a não existência de estados de coisas (assim como a essência delas) e o extramundano? Continuará a ter sentido o pensamento filosófico? Será a sua história um logro de que somos resgatados pelo pensamento wittgensteiniano dos seus primeiros tempos? Anunciar-nos-á ele a morte da filosofia? Poderá ser o *TLP* a derradeira obra filosófica que acaba precisamente por revelar-nos a impossibilidade do pensamento filosófico? Não será, então, esta própria obra, como projeto filosófico, sem sentido? Nela fala-se do pensamento, do sujeito, da existência e do extramundano, mas como compreender que o faça, enquanto filosofia, para negar a possibilidade de sobre eles se falar? Como considerar o seu pensamento como filosófico, quando acaba por

⁷² “Der Satz *drückt aus*, was ich nicht weiß, was ich aber doch wissen muß, um ihn überhaupt aussagen zu können, das *zeige* ich in ihm.” (*NB*, 24.10.14, p. 107)

negar a possibilidade de filosofar sobre alguns dos temas nucleares da tradição filosófica? Pretenderá ela redefinir o âmbito de pensamento filosófico?

Para melhor compreendermos a posição a que chega Wittgenstein sobre o papel da filosofia, talvez nos seja útil começarmos por ver, na penúltima secção do *TLP*, em jeito de ilação final a retirar da sua obra, em que consiste o método filosófico por ele considerado como correto:

O método correto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, i.e., as proposições das ciências naturais – e, portanto, sem nada que ver com a Filosofia – e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação. A esta pessoa o método pareceria ser frustrante – uma vez que não sentiria que estávamos a ensinar Filosofia – mas este seria o único método estritamente correto.⁷³ (*TLP*, 6.53)

De acordo com esse método, somente as proposições das ciências naturais podem ter sentido, limitar-se ao que é pensável, e por isso não têm problemas de denotação, ou seja, referirem-se ao que não tem a possibilidade de existência ou de não existência. Esses problemas, por seu turno, já ocorrem nas proposições metafísicas, cuja veracidade não pode ser verificada por comparação com a realidade. A metafísica, um dos domínios mais próprios e tradicionais do pensamento filosófico, deixaria, com este método, por mais estranho que parecesse, de ter pertinência filosófica. Assim, se supostamente se entendesse que a filosofia é essencialmente metafísica, então poder-se-ia concluir, não sem alguma perplexidade, que o seu método filosófico aniquila a própria filosofia.

Mas se não é metafísica, a filosofia também não é uma ciência da natureza, nem sequer elas se podem considerar, naquilo a que se referem, ao mesmo nível (cf. *TLP*, 4.111). À filosofia cabe-lhe delimitar o que é pensável e, a partir do que fica para além deste limite, o que é indizível (cf. *TLP*, 4.114 e 4.115). O seu método é, pois, restringir o que se diz apenas ao que pode ser dito. Ora, são as ciências naturais que estabelecem

⁷³ “Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwa, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hatte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber sie wäre die einzig streng richtige.” (*TLP*, 6.53)

as proposições verdadeiras (cf. *TLP*, 4.11), mas é a filosofia que delimita o domínio sobre o qual se pode enunciar proposições com a possibilidade de serem verdadeiras (cf. *TLP*, 4.113). Nas suas “Notas Sobre Lógica”, Wittgenstein faz duas afirmações que ajudam a melhor esclarecer a diferença e a relação entre a filosofia e a ciência: “A filosofia não oferece imagens da realidade.”⁷⁴ e “A filosofia é a doutrina da forma lógica das proposições científicas (não apenas das proposições primitivas).”⁷⁵. A primeira das afirmações exclui da filosofia a enunciação de proposições sobre a realidade, pois esse é o objeto próprio das ciências da natureza. A segunda, estabelece como campo próprio da atuação da filosofia a lógica aplicada às proposições científicas e elementares. As proposições lógicas são o modo peculiar de mostrar de maneira sistemática, sem nada dizer, as formas lógicas dessas proposições. As proposições não-lógicas ao mostrarem o que dizem sobre o mundo, mostram igualmente, sem o dizer, as formas lógicas do mundo, as quais são expostas de modo analítico e tautológico pelas proposições lógicas.⁷⁶ Acontece, porém, que o pensamento é o mais das vezes disfarçado pela própria linguagem (cf. *TLP*, 4.002), o que faz com que uma certa crítica da linguagem seja congênita a todo o filosofar. Com ela procura-se chegar à forma lógica real da proposição por detrás da sua forma aparente (cf. *TLP*, 4.0031). Em síntese, o que é distintivo da atividade filosófica é “[...] a clarificação lógica dos pensamentos.”⁷⁷ (*TLP*, 4.112), isto é, a crítica da linguagem com vista à exibição da lógica real do que se diz, desde que se possa pensar. Nisto presume-se que “Tudo o que pode de todo ser pensado, pode ser pensado com clareza.”⁷⁸ (*TLP*, 4.116), ou seja, reduzido à sua forma lógica real. Fica, pois, fora do âmbito próprio da filosofia o impensável, o inefável, a metafísica. Mas esta concepção do que é a filosofia também nos

⁷⁴ “Notas Sobre Lógica, 1913” in *NB*, p. 155. / “Die Philosophie gibt keine Bilder der Wirklichkeit.” (“Aufzeichnungen über Logik, 1913” in *NB*, p. 206.)

⁷⁵ “Notas Sobre Lógica, 1913” in *NB*, p. 155. / “Die Philosophie ist die Lehre von der logischen Form wissenschaftlicher Satze (nicht nur der Grundgesetze).” (“Aufzeichnungen über Logik, 1913” in *NB*, p. 207)

⁷⁶ Cf. *Notas Ditadas a G.E. Moore na Noruega – Abril 1914* in *NB*, p. 160. / “Aufzeichnungen, die G. E. Moore in Norwegen Nach Diktat Niedergeschrieben Hat, April 1914” in *NB*, p. 209.

⁷⁷ “[...] die logische Klärung der Gedanken.” (*TLP*, 4.112)

⁷⁸ “Alles was überhaupt gedacht werden kann, kann klar gedacht werden.” (*TLP*, 4.116)

permite perceber porque é que, para Wittgenstein, muito do pensamento filosófico tradicional pondera sobre falsos problemas e é sem-sentido (cf. *TLP*, 4.003).⁷⁹

O que julgar sobre as proposições do *TLP* à luz desta conceção da Filosofia e do seu método correto? É indiscutível que muitas são as proposições desta obra que se referem ao que não tem denotação. Proposições que, ao serem sem-sentido, de facto, são pseudoproposições, isto é, “[...] que, quando analisadas, deveriam *dizer* o que, todavia, apenas *mostram*.”⁸⁰ (*NB*, 20.10.14, p. 28). Portanto, o que enunciam nada diz sobre os factos que possa ter a possibilidade de ser verdadeiro ou falso, e, assim, ao dizerem mostram um suposto sentido que os factos não têm a possibilidade de exprimir, pelo que o que dizem é sem-sentido e, como tal, é como nada dissessem. O que elas, efetivamente, mostram é precisamente o que deveriam dizer, mas não dizem, por não poder ser dito sobre os factos, quando só sobre estes é possível pensar. Os exemplos seguintes, mais ou menos escolhidos ao acaso, ilustram minimamente algumas das pseudoproposições sem-sentido que se encontram no *TLP*:

O que é o caso, o facto, é a existência de estados de coisas.⁸¹ (*TLP*, 2)

O objeto é simples.⁸² (*TLP*, 2.02)

Na proposição, o pensamento pode ser de tal modo expresso que aos objetos do pensamento correspondem os elementos do sinal proposicional.⁸³ (*TLP*, 3.2)

A Filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade.⁸⁴ (*TLP*, 4.112)

⁷⁹ De realçar que, como «clarificação lógica dos pensamentos», a filosofia desenvolve-se enquanto investigação lógica ou das formas lógicas, as únicas que Wittgenstein considera como leis, pois tudo o mais é regido pelo acaso (cf. *TLP*, 6.3). As leis lógicas são relativas às formas lógicas do mundo e não aos diferentes sistemas de o descrever (cf. *TLP*, 6.341 e 6.342). Daí que só existem necessidades ou impossibilidades lógicas (cf. *TLP*, 6.37 e 6.375): “Que o sol nascerá amanhã é uma hipótese, quer dizer, não sabemos se nascerá.” / “Daß die Sonne morgen aufgehen wird, ist eine Hypothese; und das heißt: wir wissen nicht, ob sie aufgehen wird.” (*TLP*, 6.36311) A consequência epistemológica é óbvia: “A conceção moderna do mundo fundamenta-se na ilusão de que as chamadas leis da natureza são a explicação dos fenómenos da natureza.” / “Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.” (*TLP*, 6.371) Uma crença na explicação científica que, ainda por cima, é hegemónica, pois acredita-se ser a única possível e que, por ser exaustiva, completa, não deixa nada por esclarecer (cf. *TLP*, 6.372).

⁸⁰ “Scheinsätze sind solche, die, wenn analysiert, das, was sie *sagen* sollten, doch nur wieder *zeigen*.” (*NB*, 20.10.14, p. 104)

⁸¹ “Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.” (*TLP*, 2)

⁸² “Der Gegenstand ist einfach.” (*TLP*, 2.02)

⁸³ “Im Satze kann der Gedanke so ausgedrückt sein, daß den Gegenständen des Gedankens Elemente des Satzzeichens entsprechen.” (*TLP*, 3.2)

O sentido da proposição é a sua concordância ou a sua não concordância com as possibilidades da existência e da não existência de estados de coisas.⁸⁵ (*TLP*, 4.2)

O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo.⁸⁶ (*TLP*, 5.632)

A Lógica é transcendental.⁸⁷ (*TLP*, 6.13)

A Ética é transcendental.⁸⁸ (*TLP*, 6.421)

A solução do enigma da vida no tempo e no espaço está *fora* do tempo e do espaço.⁸⁹ (*TLP*, 6.4312)

(E é óbvio que a recompensa tem de ser algo de agradável e o castigo algo de desagradável.)⁹⁰ (*TLP*, 6.422)

Deus não se revela no mundo.⁹¹ (*TLP*, 6.432)

Como é fácil detetar, existem problemas de denotação em todos estes exemplos. Palavras como «objeto», «sujeito», «mundo», «vida», «existência», «Ética», «Lógica», «tempo», «espaço», «agradável», «desagradável», «Deus», «sentido», «pensamento» e «Filosofia» não representam, no contexto das proposições onde são empregues, seja o que for da realidade, e, naturalmente, as proposições que as empregam não têm a possibilidade de ser verdadeiras ou falsas. Todas elas querem dizer o que não podem dizer, isto é, o impensável.

Este facto pode precipitar-nos na consideração de que o *TLP* é uma obra contraditória ou absurda, pois parece não praticar o método filosófico que ela própria reputa como correto. No final de contas, as doutrinas filosóficas por que pugna assentam em pseudoproposições sem-sentido. Terá, pois, de haver uma razão fundamental para que Wittgenstein proceda deste forma. É o próprio filósofo que, na

⁸⁴ “Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.” (*TLP*, 4.112)

⁸⁵ “Der Sinn des Satzes ist seine Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte.” (*TLP*, 4.2)

⁸⁶ “Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.” (*TLP*, 5.632)

⁸⁷ “Die Logik ist transzendental.” (*TLP*, 6.13)

⁸⁸ “Die Ethik ist transzendental.” (*TLP*, 6.421)

⁸⁹ “Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit.” (*TLP*, 6.4312)

⁹⁰ “(Und das ist auch klar, daß der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muß.)” (*TLP*, 6.422)

⁹¹ “Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.” (*TLP*, 6.432)

última secção do *TLP*, reconhece que as suas proposições são sem-sentido e que elas são uma ilusão de que nos devemos ver livres, se verdadeiramente chegarmos a compreender o que ele nos quis dizer:

As minhas proposições são elucidativas pelo facto de que aquele que as compreende as reconhece afinal como falhas de sentido, quando por elas se elevou para lá delas. (Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela).

Tem de transcender estas proposições; depois vê o mundo a direito.

Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio.⁹² (*TLP*, 6.54)

As questões capitais que são, naturalmente, suscitadas por estas afirmações são as seguintes: De que maneira as proposições sem-sentido podem ser elucidativas? Como é que essas elucidações, se compreendidas, podem permitir «transcender estas proposições» e fazer com que nos remetamos ao silêncio? As possíveis respostas a estas questões podem ser organizadas em torno do confronto de duas posições interpretativas: a posição que, à luz do mencionado método filosófico estritamente correto, considera as elucidações como uma espécie de *reductio ad absurdum*, com o intuito radical de provar a impossibilidade de todo o pensamento filosófico de tipo metafísico; e a posição que considera as elucidações como clarificações do inefável mostrado nas proposições sem-sentido, cujo único método filosófico correto obriga-nos a abandonar e a remeter ao silêncio.⁹³

Devemos a Cora Diamond, mas também a James Conant, a responsabilidade de encetar a defesa sistemática da primeira posição, que tem sido abraçada por muitos outros académicos, e que veio questionar a hegemonia interpretativa da segunda

⁹² “Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) // Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. // Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.” (*TLP*, 6.54)

⁹³ Nuno Venturinha equaciona, por outras palavras, mas com o mesmo sentido, estas duas posições interpretativas opostas: “Essa ‘superação’ (*Überwindung*) foi classicamente interpretada pelos comentadores wittgensteinianos, em termos gerais, de duas formas antagónicas: *i*) como equivalendo à *eliminação* mesma do plano metafísico, dado o seu sem-sentido; *ii*) como correspondendo à *apercepção* da insustentabilidade de qualquer discurso sobre instâncias metafísicas, em virtude de estas poderem ser meramente alvo de um *contacto*.” (VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 213-214) Cf. igualmente VENTURINHA, Nuno, “Ethics, Metaphysics and Nonsense in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *Wittgenstein-Studien* 1, 2010, p. 2.

posição. Num artigo inaugural, Cora Diamond faz as seguintes afirmações, referindo-se a Wittgenstein do *TLP*, que, segundo entendemos, podem resumir o resultado mais significativo da sua posição interpretativa:

[...] não é, realmente, a sua perspetiva que haja características da realidade que não podem ser postas em palavras, mas que se mostram a si mesmas. O que é a sua perspetiva é que essa maneira de dizer pode ser útil ou mesmo por momentos essencial, mas no final ela é para ser dispensada e honestamente considerada como realmente sem-sentido, totalmente sem-sentido, sobre a qual no fim não vamos pensar que corresponde a uma verdade inefável. Falar de características da realidade em conexão com o que se mostra a si mesmo na linguagem é usar um tipo muito estranho de linguagem figurativa. Isso também se aplica ‘ao que se mostra a si mesmo’.⁹⁴

Assim, quando Wittgenstein diz que as proposições mostram o seu sentido (cf. *TLP*, 4.022) ou mostram a forma lógica (cf. *TLP*, 4.121), e como tal o que mostram não pode ser dito (cf. *TLP*, 4.1212), isto é, não podemos sobre isso enunciar proposições ou enunciar proposições com palavras que a isso mesmo se referem (como são as de «sentido» e «forma lógica»), então isto que ele diz não pode efetivamente ser dito, e só o diz certamente a título de observações «transitórias», supostamente necessárias para evidenciar o seu sem-sentido, mas que depois devem ser integralmente excluídas.⁹⁵ E a sua falta de sentido não pode ser de todo motivo para que algo sobreviva a esta exclusão, como se aquilo que ele diz que as proposições mostram fosse uma certa coisa inexprimível. Nada é efetivamente mostrado por estas proposições. Não há nas proposições sem-sentido um sentido que a própria linguagem não alcança. Daí que aquilo que o *TLP* queira dizer sobre, por exemplo, um problema filosoficamente tão importante quanto o pensamento (e central nesta obra), aí definido como «proposição

⁹⁴ “[...] it is not, not really, his view that there are features of reality that cannot be put into words but show themselves. What *is* his view is that that way of talking may be useful or even for a time essential, but is in the end to be let go of and honestly taken to be real nonsense, plain nonsense, which we are not in the end to think of as corresponding to an ineffable truth. To speak of features of reality in connection with what shows itself in language is to use a very odd kind of figurative language. That goes also for ‘*what shows itself*’.” (DIAMOND, Cora, “Throwing Away the Ladder”, *Philosophy*, Vol. 63, No. 243, 1988, pp. 7-8)

⁹⁵ A expressão “observações ‘transitórias’” é referida por Cora Diamond neste mesmo texto para caracterizar o modo como Frege procurou distinguir ‘funções’ de ‘objetos’, visando ajudar à compreensão destes termos, apercebendo-se, no entanto, que eles não são suscetíveis de ser pensados e devem, pois, ser excluídos do vocabulário filosófico. O que se possa, então, dizer para discriminar estes conceitos deve ser considerado como observações ‘transitórias’. (Cf. *idem*, *ibidem*, pp. 8-9)

com sentido» (*TLP*, 4), é totalmente destituído de sentido, pois o pensamento ele mesmo não é algo sobre o qual possamos dizer ou não dizer alguma coisa.⁹⁶ Para quem as compreender corretamente, as proposições desta obra são elucidativas justamente porque denunciam a ilusão de compreensão que elas mesmas geram. É, enfim, o próprio pensamento filosófico que é por elas denunciado.⁹⁷

Mas se a doutrina filosófica do *TLP* é uma ilusão premeditada, engendrada para que nos desembaracemos dela e de todo o pensamento filosófico, então teremos que ver o papel desempenhado neste empreendimento pelo que ela nos prescreve sobre o único método filosófico estritamente correto. Estamos, com isto, a presumir que este método participa na encenação de efeito calculado para nos libertar da alienação filosófica. Porém, o que nos é proposto pela Cora Diamond é que o consideremos como o método do seu autor, mas não desta sua obra.⁹⁸ E que o papel que ele, na realidade, desempenha nessa obra é, por assim dizer, o de ajudar a emancipar o seu leitor dos encantamentos ardilosos do pensamento filosófico. O preceito de dizer apenas o que pode ser dito expõe a obra ao absurdo de ela mesma dizer sistematicamente o que não poderia dizer, mas diz. O método estritamente correto de Wittgenstein, como uma luz que ilumina o caminho percorrido, promove a clarividência do leitor. Este pode assim perceber melhor a intenção do seu autor, que deste modo se desvincula inequivocamente das suas próprias proposições filosóficas e, ao mesmo tempo, demonstra a ilusão de todo o pensamento filosófico.

⁹⁶ Cora Diamond, obviamente, inclui nas proposições sem-sentido do *TLP* as proposições éticas e lógicas. Pelo que são sem-sentido as proposições que aí estabelecem que toda a necessidade ou impossibilidade é lógica, assim como o são também as proposições que disso tiram consequências (cf. idem, ibidem, p. 24). Relativamente às proposições éticas, Diamond defende que elas são, na sua intenção, diferentes das proposições sem-sentido do *TLP* e da filosofia. A atratividade das proposições éticas não desaparece, como acontece com estas últimas, com o desfazer da ilusão do seu sentido. Elas preservam, de certo modo, “[...] a capacidade de nos fazer sentir que elas expressão o sentido que cremos determinar.” / “[...] their capacity to make us feel that they express the sense we want to make.” (DIAMOND, Cora, “Ethics, Imagination and The Method of Wittgenstein’s Tractatus” in Alice Crary and Read, Rupert (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, New York, 2000, p. 161.)

⁹⁷ Nas próprias palavras de Cora Diamond: “O meu ponto, então, acerca de como ler Wittgenstein é que ele não pretende que entendamos o que pode ser observado do ponto de vista da investigação filosófica (onde o que pode ser observado a partir daí não pode ser posto na linguagem, com o resultado de que as proposições de seu livro são absurdas).” / “My claim, then, about how we are to read Wittgenstein is that he does not intent us to grasp what can be seen from the point of view of philosophical investigation (where what can be seen from there cannot be put into language, with the result that the propositions of his book are nonsense).” (Idem, ibidem, p.160.)

⁹⁸ Cf. idem, ibidem, pp. 156-157.

Esta posição interpretativa, que é mencionada como «leitura resoluta» do *TLP*⁹⁹, tem como principal ponto de vista a concepção austera da proposição sem-sentido, por oposição à concepção substantiva, fruto de uma «leitura irresoluta». James Conant, tendo por base o pensamento de Frege, desenvolve investigação aprofundada sobre estas duas concepções díspares, onde procura fundamentar a prevalência da concepção austera na interpretação do *TLP*.¹⁰⁰ Segundo ele, ambas coincidem na possibilidade do mero sem sentido, embora só a concepção austera a considere como única possibilidade. Pois a concepção substantiva, para além do mero sem sentido, que se refere à proposição ininteligível, que de todo não mostra nada, considera ainda a possibilidade do sem-sentido substancial em proposições cujos elementos inteligíveis que a compõe violam a sintaxe lógica. Além disso, cada uma destas concepções tem um entendimento diferenciado do que Wittgenstein entende por elucidação. Enquanto a substancial a encara como o mostrar algo que não pode ser dito, a austera afirma que isso é uma ilusão que a elucidação desfaz ao evidenciar que nada com sentido é mostrado no que não pode ser dito. Esta última, de facto, nega que a proposição sem-sentido possa, apesar de não expressar o pensamento, ser como que um vislumbre ou uma insinuação. É isto o que essencialmente a separa da concepção substancialista: afirmar que, assim como a proposição com sentido (*sinnvoll*) mostra, no que diz, o seu sentido, a proposição sem-sentido (*Unsinn*), se bem que nada possa dizer, pode ainda assim mostrar algo de inefável. De acordo com a leitura resoluta, nada há de inefável nessas proposições, elas só servem para nos elucidar que são simplesmente sinais proposicionais que, ao contrário dos com sentido, nada simbolizam. Não existem diferentes tipos de *sinnlos*, mas somente o mero sem sentido, o reconhecimento da falha total do dizer ou mesmo do sugerir seja o que for.¹⁰¹

O mais destacado defensor da concepção substantiva do sem-sentido, P. M. S. Hacker, alega que, de facto, existem várias verdades no *TLP* que são sugeridas em

⁹⁹ Deve-se a Thomas Ricketts a designação original desta posição interpretativa como «resoluta» e a Warren Goldfarb a sua primeira referência escrita (cf. GOLDFARB, Warren, “Metaphysics and Nonsense: On Cora Diamond’s *The Realistic Spirit*”, *Journal of Philosophical Research*, 22, 1997, p. 64). Esta informação tem origem na nota 2 constante no texto: CONANT, James and Cora Diamond, “On Reading *The Tractatus* Resolutely – Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan” in Max Kölbel and Bernhard Weiss (eds.), *Wittgenstein’s Lasting Significance*, Routledge, New York, 2004, p. 87.

¹⁰⁰ Cf. CONANT, James, “Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein” in Alice Crary and Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, New York, 2000, pp. 174-217.

¹⁰¹ Cf. idem, ibidem, pp. 176-178 e 191.

proposições sem-sentido, que efetivamente não podem ser ditas, mas que ainda assim aparentemente as transmitem. Entende que esta obra não é um projeto destinado a surpreender o seu leitor, apanhado na ilusão da compreensão do que, a dado passo, se apercebe ser completamente ininteligível. Como se estivesse, por assim dizer, perante uma espécie de encenação ou demonstração dissimulada que o leva, até certo momento, a ter em consideração e a tomar como sérias ideias armadilhadas, sem-sentido. Tudo isto para provar a impossibilidade do pensamento filosófico.¹⁰² A interpretação que discorda desta visão, como a de Hacker, deverá dar uma resposta positiva à seguinte questão: “[...] podemos apreender verdades que não podem sequer ser pensadas?”¹⁰³. Só se admitirmos que nesta obra se comunicam verdades inefáveis, é que poderemos contrariar uma leitura resoluta da obra.

O eixo sobre o qual giram estas duas concepções opostas do sem-sentido é a relação entre «dizer» (*sagen*) e «mostrar» (*zeigen*). Para James Conant e Cora Diamond, as únicas proposições que mostram alguma coisa são as proposições com sentido, as tautologias e as contradições. Já as proposições sem-sentido não dizem nem mostram nada ou, melhor, mostram tão-só, ao elucidarem-nos, que não dizem nada.¹⁰⁴ Por sua parte, P. M. S. Hacker argumenta que as proposições sem-sentido mostram mais do que nada dizerem: mostram o que não podem dizer, ao tentar dizê-lo. Nas suas palavras: “Neste sentido, pode-se dizer que são um ‘sem-sentido esclarecedor’.”¹⁰⁵. Tome-se como exemplo a pseudoproposição «A é um objeto», em que a palavra «objeto», sendo um conceito formal, é usada como se fosse um conceito propriamente dito, isto é, como um nome predicativo. Ela é, sem dúvida, uma proposição sem-sentido, porém o conceito formal aí usado é como se fosse uma variável que compreende em si, como seus valores, diferentes conceitos propriamente ditos que o mostram quando usados em proposições com sentido. A seguinte observação dos *NB* espelha bem o que se pretender aclarar:

¹⁰² Cf. HACKER, P. M. S., “Was He Trying To Whistle It?” in *The New Wittgenstein*, Alice Crary and Rupert Read (eds.), Routledge, New York, 2000, pp. 353-394.

¹⁰³ “[...] can one apprehend truths which cannot even think?” (idem, *ibidem*, p. 355).

¹⁰⁴ Cf. CONANT, James and Diamond, Cora, “On Reading *The Tractatus* Resolutely – Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan”, pp. 51-52.

¹⁰⁵ “In this sense it can be said to be ‘illuminating nonsense’.” (HACKER, P. M. S., “Was He Trying To Whistle It?”, p. 364)

O que a pseudoproposição ‘há n coisas’ quer exprimir mostra-se na linguagem através da presença de n nomes próprios com uma referência distinta. (Etc.)¹⁰⁶ (NB, 28.10.14, p. 34)

O sentido determinado das várias proposições que integram nomes próprios como referências distintas não é passível de ser dito, embora possa ser mostrado na pseudoproposição «há n coisas». Do mesmo modo, a pseudoproposição «A é um objeto» mostra o sentido determinado das diferentes proposições que fazem referências distintas através dos respetivos nomes próprios. Mas então como é que se explica que o que estas proposições mostram é sem-sentido? Porque numa proposição o conceito «objeto» não ocorre como uma variável, mas como um substantivo, e isto infringe as regras da sintaxe lógica. Neste caso, não é possível saber se a proposição é verdadeira ou falsa, saber qual é o seu real sentido. Mas, diz-nos Hacker, a infração das regras da sintaxe lógica não significa uma impossibilidade ou necessidade lógica ou metafísica.¹⁰⁷ Quer isto também dizer que as proposições sem-sentido não são ilógicas. Apenas podemos concluir que essa infração impossibilita a enunciação de proposições com sentido. Pode-se, assim, falhar essas regras, como o faz Wittgenstein no *TLP*, com o intuito de transmitir o que não se pode dizer, mas que se pode mostrar no que ainda assim se tenta dizer. Assim, para Hacker, o silêncio a que nos remete Wittgenstein no fim desta obra, por força do único método filosófico correto (cf. *TLP*, 6.54 e 6.53), é povoado por verdades inefáveis, enquanto para a conceção austera ele é absolutamente vazio.

Esta interpretação é naturalmente posta em causa por James Conant, acusando-a de colocar Wittgenstein numa posição de um imbecil, ao defender que há coisas que não podem ser ditas, mas sobre as quais se insiste em expor o que é que elas são. Ora, segundo ele, somente as proposições com sentido podem mostrar aquilo que dizem, pois, aquelas proposições que dizem aquilo que não pode ser dito não mostram absolutamente nada, senão o seu sem-sentido.¹⁰⁸ A esta acusação podemos nós contrapor que o que mostram as proposições que tentam dizer o que não pode ser dito subentende o que mostram as proposições que dizem o que pode ser dito. Que a

¹⁰⁶ “Was der Scheinsatz ‘es gibt n Dinge’ ausdrücken will, zeigt sich in der Sprache durch das Vorhandensein von n Eigennamen mit verschiedener Bedeutung. (Etc.)” (NB, 28.10.14, p. 109)

¹⁰⁷ Cf. HACKER, P. M. S., “Was He Trying To Whistle It?”, pp. 364-367.

¹⁰⁸ Cf. CONANT, James, “Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein”, p. 206 (note 68).

possibilidade de compreensão das pseudoproposições sem-sentido tem origem na compreensão do que é manifestado nas proposições com sentido. Que o que é assim compreendido, uma vez que não pode ser dito, pode ser, de alguma maneira, mostrado em proposições que o tentam dizer sem o poderem dizer. E não o podem dizer, porquanto, já o sabemos, não têm a possibilidade de concordar ou não-concordar com as possibilidades da existência ou não-existência de estados de coisas (cf. *TLP*, 4.2). Isto é, não têm a possibilidade de serem verdadeiras ou falsas. Por si mesmas, elas são ininteligíveis; não fosse uma compreensão determinada do sentido das proposições que em si estão subentendidas, e o que elas dizem nada mostraria.

Assim, a pseudoproposição sem-sentido, ao tentar dizer o que não pode dizer, mostra, vamos-lhe assim chamar, um *sentido não-proposicional*, significando isto um sentido, não representável na linguagem, dos sentidos do que pode ser e é dito. Note-se que esse sentido quando é o próprio sentido da proposição, não mostra mais do que a própria proposição mostra, mas com recurso ao simbolismo formal. As verdadeiras pseudoproposições sem-sentido são aquelas que mostram o sentido não-proposicional compreendido nos sentidos proposicionais. Assim, a compreensão de que temos vindo a falar não consiste na compreensão dos sentidos das próprias proposições subjacentes àquelas pseudoproposições, sentidos esses que dependem exclusivamente da possibilidade dos estados de coisas se passarem conforme as proposições dizem que eles se passam. Ela, na verdade, refere-se ao sentido mostrado pelos sentidos das proposições, e é este que não é igualmente suscetível de ser enunciado em novas proposições com sentido. Ele não pode ser dito uma vez que a forma proposicional não pode representar o sentido não-proposicional, limitada que está a representar o mundo, os seus estados de coisas.

É por esta razão que, sendo o mundo descrito por todas as proposições elementares verdadeiras (cf. *TLP*, 4.26) e por todas as proposições que concordam com estas (cf. *TLP*, 4.4 e 5), o sentido não-proposicional por elas mostrado é o sentido do mundo. Na mesma medida em que o sentido não-proposicional não nos é dado pelo estado de coisas, mas pelas proposições que o descrevem, “O sentido do mundo tem que estar fora do mundo.”¹⁰⁹ (*TLP*, 6.41). Portanto, a única ilusão que as pseudoproposições sem-sentido podem criar é serem confundidas com proposições com sentido. Essa

¹⁰⁹ “Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen.” (*TLP*, 6.41)

ilusão é a escada a que se refere a secção 6.54 do *TLP*, da qual nos podemos libertar, deitando fora a escada, quando nos apercebemos que o que compreendemos nas proposições é o que elas mostram, isto é, o seu sentido não-proposicional. Bem cientes de que é um sentido que não confere a possibilidade de saber se é verdadeiro ou falso, porquanto ele não representa o sentido que os factos exprimem. Ele, realmente, nada nos diz sobre como é o mundo; e o que mostra refere-se ao sentido do mundo, que está para além da verdade e da falsidade.

O modo como é mostrado o sentido de uma proposição consiste, como vimos, na possibilidade do signo proposicional simbolizar estados de coisas, na possibilidade da descrição que faz de como as coisas se passam corresponder a como elas efetivamente ocorrem. No que diz respeito ao sentido não-proposicional, o signo proposicional simboliza o que não pode simbolizar: o que é mostrado pelos sentidos das proposições, que podemos de algum modo compreender mas nunca saber se é verdadeiro ou falso. Assim, na pseudoproposição sem-sentido «A é um objecto», as diferentes proposições que referem diversos nomes de coisas suscitam a sua compreensão numa mesma unidade de sentido, que nos pode criar a ilusão de que cada uma dessas coisas são esse sentido, mas, de facto, não temos modo de saber se são ou não são. Melhor seria dizer que não é sequer uma questão de saber que está em causa. Por isso mesmo, o que assim se diz não pode ser dito, como se ao dizê-lo fosse possível determinar se o seu sentido é verdadeiro ou falso. A existência ou a não existência não constituem para ela uma possibilidade. Mas, então, para que serve um sentido que não pode ser verdadeiro nem falso? Porquê dizê-lo? É claro que as pseudoproposições sem-sentido não servem para nada, a não ser exporem o sem-sentido do que elas procuram revelar sobre o que os pensamentos com sentido mostram. Nisto consiste o seu papel de elucidação, que as torna depois totalmente dispensáveis. Facto, diga-se, que não compromete o que é mostrado pelas proposições com sentido, mas somente a sua consideração pela linguagem.

Como temos vindo a observar, isto passa-se, sob diferentes modos de compreensão, com todas as proposições metafísicas. O sujeito mostra-se nas proposições como aquele que as enuncia, que manifesta a vontade de através delas representar o mundo, conferir-lhe um sentido que permite saber o que tem existência e o que não tem existência, e, deste modo, torná-lo o «meu mundo» (cf. *TLP*, 5.63-5.633, 6.373 e 5.641). Nesta vontade de representação do mundo, o sujeito através das

proposições que enuncia toma uma posição ética-estética perante ele. As ações que as proposições descrevem como que gratificam ou castigam o sujeito que as descreve, de tal modo que os factos do mundo, que têm todos o mesmo valor, passam a estar para ele investidos de maior ou menor importância, conferindo-lhes assim carácter ético-estético (cf. *TLP*, 5.641, 6.41 e 6.422; *NB*, 5.7.16, p. 109 e 4.11.16, p. 128). Mas tanto o sujeito, quanto a ética e a estética não pertencem ao mundo, são dados pelos sentidos não-proposicionais mostrados pelas proposições com sentido. O mesmo acontece com o pensamento. O pensamento é mostrado na proposição pela compreensão do seu sentido e no modo como ficamos a saber se ele é verdadeiro ou falso, mas também na imaginação dos factos, especialmente os negativos, e no uso de conceitos formais (cf. *TLP*, 2.1, 2.121, 2.225, 3.11, 4.022, 4.1212, 4.126 e 4.461; *NB*, 27.10.14, p. 34 e 1.11.14, p. 39).

Julgamos que, deste modo, Wittgenstein cumpre o que, no Prólogo do *TLP*, apresenta como um dos seus desígnios principais:

O livro também desenhará a linha da fronteira do pensamento ou melhor ainda – não do pensamento, uma vez que para desenhar a linha de fronteira do pensamento deveríamos ser capazes de pensar ambos os lados desta linha (deveríamos ser capazes de pensar aquilo que não se deixa ser pensado.).

Assim, a linha da fronteira só poderá ser desenhada na linguagem e o que jaz para lá da fronteira será simplesmente não-sentido.¹¹⁰ (*TLP*, Prólogo, pp. 27-28)

O pensamento não pode pensar o impensável, e a única forma de se desenhar a sua linha de fronteira, para lá da qual se encontra o impensável, é perceber aquilo que a linguagem diz mas não pode dizer, pois o que não pode ser dito é o que não podemos pensar (cf. *TLP*, 5.61). Os limites da linguagem são essa linha de fronteira que demarca o que se diz com sentido do que se diz sem ele. Nesses limites encontra-se o que a própria linguagem nos mostra e que tentamos exprimir, como fosse possível dar um sentido proposicional ao inexprimível. Como se o pensamento fosse capaz de pensar os dois lados da sua linha de fronteira. Mas é esta ilusão que justamente, quando desfeita

¹¹⁰ “Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt). // Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.” (*TLP*, Vorwort, p. 9)

(«elucidada»), nos permite clarificar o que não é possível pensar. O mundo é, sem mais, esse todo limitado pelo que existe, pelo que pensamos com verdade sobre ele. É isto que torna Wittgenstein um místico (cf. *TLP*, 6.44 e 6.45), porque, sendo o mundo como é, é da ordem do místico, e não da filosofia, o que o mundo mostra e que não se deixa pensar (cf. *TLP*, 6.522). E quanto à ciência, ela não pode resolver enigmas que, por estarem fora do mundo, não residem nos factos, quando estes só pertencem ao problema e não à solução (cf. *TLP*, 6.4312 e 6.4321). Apenas para quem se torna claro o sentido silencioso da vida (o sentido não-proposicional) se dissolve estes enigmas, não por ter encontrado a sua solução, mas por ter desaparecido o problema (cf. *TLP*, 6.521). A filosofia é, sem dúvida, impotente, mas também prescindível para nos conduzir a esse sentido ético e estético da vida.

Notas Conclusivas

1.

O *TLP*, junto com os *NB*, são, no nosso entender, um estudo sistemático sobre o pensamento e as suas possibilidades segundo uma peculiar visão filosófica solipsista e logicista. De acordo com ela, o pensamento constitui a realidade, e o mundo é o que de verdadeiro pensamos sobre ele. Ele não pode senão pensar o mundo como possibilidade de existência ou não existência de factos e isso é toda a realidade que se conhece. O mundo é dado, a partir daqui, pelo que tem existência. Nesta perspectiva, o pensamento é condição necessária à existência do mundo na medida exata em que este se deixa pensar como possibilidade de existência. O pensamento, que apenas ocorre como pensamento do mundo, depende desta possibilidade. Ela necessita, no entanto, que o que pensamos dos factos que compõem o mundo é capaz de com eles concordar ou não concordar. Wittgenstein considera que a comparação que aqui se impõe entre factos e a sua representação só é possível porque ambos partilham da mesma forma lógica. Assim, o pensamento representa os factos em imagens lógicas que expressa através da linguagem, cujas formas lógicas das proposições, se verdadeiras, concordam com a dos factos, ou, sendo falsas, não concordam. Ora, são as proposições lógicas que mostram as formas lógicas dessas proposições e chega-se a essas formas por via da sua análise lógica. Desta maneira, qualquer proposição é dada como uma função de verdade das proposições elementares, assim chamadas por, ao corresponderem a factos atômicos, não mais ser possível analisá-las ou decompô-las logicamente e serem independentes entre si. Chega-se, deste modo, à estrutura lógica do mundo.

2.

Esta visão filosófica parte de uma posição ontológica onde é evidente toda uma composição de uma argumentação transcendental: (1) a possibilidade do pensamento depende da existência de objetos simples que conferem substância ao mundo, e cuja configuração estabelece estados de coisas; (2) os estados de coisas são os fatos de que é possível o sujeito metafísico fazer imagens lógicas; (3) como expressão do pensamento,

a imagem lógica dá lugar à proposição como combinação lógica de nomes que correspondem a objetos substantivos; (4) esta representação dos factos é concebida na forma lógica que é possuída a priori; (5) uma vez que a mesma forma lógica caracteriza a priori os factos, é possível compará-los com a sua representação e verificar a sua concordância ou não concordância, concluindo pela verdade ou falsidade do pensamento; (7) o mundo é dado pela totalidade de proposições verdadeiras e, assim, “o mundo é o meu mundo”, isto é, tudo o que é pensado em concordância com os factos; (8) as proposições lógicas, que caracterizam as proposições verdadeiras, mostram a forma lógica do mundo; (9) o sentido ético-estético do mundo está fora do mundo, provindo do sujeito metafísico.

3.

O psíquico é inteiramente excluído desta visão filosófica, não consentindo que haja um eu psicológico relevante filosoficamente. O seu solipsismo que se espelha na fórmula “o mundo é o meu mundo” é relativo a um eu filosófico, não encarnado e limite exterior e independente do mundo, mas cuja vontade é a ação de o pensar e perante o qual, misteriosamente, como seu reflexo afetivo, assume uma posição ético-estética. Assim, se o pensamento tem um agente, ele só pode ser o sujeito metafísico, que, ao pensar o mundo como possibilidade de existência, o constitui como existente, como o mundo que existe para mim (“o meu mundo”). Porém, o pensamento que pensa o mundo não faz parte dele, porque não tem outra possibilidade de existência que não seja unicamente a sua própria expressão sobre a forma substantiva de signos linguísticos. Daí ser impossível ao pensamento pensar-se a si mesmo, pensar sobre como forma a imagem do mundo, como o imagina e faz corresponder essa imagem ao signo linguístico (a sua forma de expressão), bem como pensar o sentido do que expressa na linguagem e o modo como conclui que ele é verdadeiro ou falso. E, no que diz respeito ao pensamento sobre as propriedades ou formas lógicas da linguagem, não estamos ante um pensamento sobre as leis do pensar, pois as proposições lógicas que as mostram são meras tautologias e, como tais, sem sentido.

4.

Para o Wittgenstein deste período é impensável o psíquico como é tudo o que não tem substância, porquanto uma proposição que lhe faça referência não pode submeter-se à verificação da sua verdade ou falsidade por não ter a possibilidade de ser, respetivamente, concordante ou não concordante com os factos, com certas conexões de objetos subsistentes e firmes. A expressão do impensável redundaria em proposições sem-sentido, quando apenas os factos autorizam o pensamento e conferem sentido às suas proposições. Vê-se aqui o realismo do seu solipsismo. Assim, é sem-sentido o pensamento que se exprima sobre o sujeito metafísico e o que diga respeito à sua subjetividade, seja o pensamento e os seus conceitos formais, a afetividade, a vontade ou as valorações éticas-estéticas. A existência, o mundo, o seu sentido é, deste modo, impossível de pensar por o ser também o sentido do que é exprimido pelo pensamento e as valorações que ele origina. Daí que a crença no sentido do mundo possa ser vista como uma questão de fé em Deus.

5.

Mas assim toda a sua argumentação ontológica e transcendental não passa de pseudopensamento, que o seu próprio método filosófico acusaria de fazer recurso a sinais falhos de denotação, designando o que, em conexão com outras coisas, não tem a possibilidade de existência ou não existência. Ao pensamento cabe-lhe tão-só enunciar as proposições das ciências naturais, que descrevem os factos do mundo tal qual eles são, sobrepujando os limites do pensável qualquer imagem da essência do estado de coisas. O que determina esses limites é a possibilidade daquilo que se pensa ser verdadeiro, volver-se parte do mundo; o pensamento do que não tem a possibilidade de constituir o mundo é sem-sentido, é pseudopensamento; o que esteja para além dos limites do mundo está para além dos limites do pensável. Todavia, a possibilidade de ser verdadeiro que inere a todo o pensamento depende de um critério de verdade que é, ele mesmo, impensável. Alega Wittgenstein que é por concordância ou não concordância da forma lógica das proposições com a forma lógica dos factos que se

decide a verdade ou falsidade das primeiras. Ora, esta comparação e o modo como se processa são uma ocorrência que se diria do foro psíquico. Todavia, por um lado, a forma lógica do que se pensa, o pensamento é incapaz de exprimir; como é, por outro lado, igualmente inexprimível a forma como se processa a referida comparação, como a imagem lógica se projeta no facto que representa de maneira a constituir um critério de avaliação da sua congruência. O que delimita o pensamento é, deste modo, um mistério para o próprio pensamento. Como consequência, o mundo que existe limitado ao que de verdade se pensa não tem sentido para o próprio pensamento. É nisto essencialmente que julgamos que Wittgenstein reconhece a presença do místico:

O que é místico é *que* o mundo exista, não *como* o mundo é.¹¹¹ (TLP, 6.44)

Místico é sentir o mundo como um todo limitado.¹¹² (TLP, 6.45)

6.

Esta circunstância suscita natural perplexidade perante uma filosofia que aparentemente se fortifica numa certa visão metafísica que é, afinal, uma ilusão de que a verdadeira filosofia se deve libertar: “(Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela).”¹¹³ (TLP, 6.54). De que forma é que se pode entender uma filosofia cujo desfecho é negar-se a si mesma? Como explicar que Wittgenstein diga que “O pensamento é a proposição com sentido”¹¹⁴ (TLP, 4) e, depois, venha dizer que, para quem o tenha compreendido, deve reconhecer que o que disse é sem-sentido, e só desse ponto de vista o que disse é elucidativo? É como se ele persuadissem o leitor da sua filosofia para depois o defraudar e, desse modo irónico, o despertar para a verdadeira filosofia, que renúncia a toda e qualquer metafísica. Nesse caso, as proposições da sua filosofia que não tenham a possibilidade de ser verdadeiras ou falsas são para abandonar, por serem totalmente vazias de conteúdo significativa. Elas serviram exclusivamente para, enquanto absurdo, delimitar a expressão do pensamento, desenhar

¹¹¹ “Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.” (TLP, 6.44)

¹¹² “Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.” (TLP, 6.45)

¹¹³ “(Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)” (TLP, 6.54)

¹¹⁴ “Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.” (TLP, 4)

na linguagem a sua linha de fronteira, como era sua intenção enunciada no prólogo do *TLP*. Não se pode, pois, levar a sério o que a mencionada proposição da secção 4 do *TLP* diz sobre o que é o pensamento; não havendo denotação para as palavras «pensamento» e «sentido», para o que elas simbolizam, essa proposição é sem-sentido. Mas também não podemos dizer, sem sucumbir novamente no sem-sentido, “O sinal proposicional é um facto” (*TLP*, 3.14), uma vez que a palavra «facto» é um conceito formal privado de denotação; e isto apesar de os signos proposicionais serem coisas firmes e subsistentes cuja existência é possível atestar. Nesta perspetiva, ao assim falarmos, é como se estivéssemos possuídos de uma espécie de delírio, dissociados que estamos da realidade quando afirmamos o que não tem de todo a possibilidade de existência.

7.

Ora, na verdade, não se trata de delírio, posto que é a própria realidade que, segundo as proposições com sentido que a descrevem, mostra o que não se pode dizer sem incorrer na expressão sem-sentido. É de carácter aforístico a poderosa observação de Wittgenstein de que “O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito.”¹¹⁵ (*TLP*, 4.1212), e, pelos vistos, é precisamente isso que acontece com a expressão do pensamento: no que diz, ela mostra a esfera do inefável. A começar pelo que se exprime na linguagem: “O que *se* exprime na linguagem, *nós* não podemos exprimir através dela.”¹¹⁶ (*TLP*, 4.121). Logo, sobre o sentido das proposições, ao ser por elas mostrado (cf. *TLP*, 4.022), nada se pode dizer com sentido; o mesmo acontecendo com a forma lógica que é exibida nas proposições lógicas (cf. *TLP*, 4.121). Por outro lado, o sentido mostrado na linguagem mostra de maneiras muito diversas um sentido que ela não pode dizer, por ser um sentido não-proposicional, ou seja, não enunciável em proposições com sentido. É o caso do sujeito metafísico. Ele surge, por assim dizer, como o olho que se percebe a ver, mas não se vê a si mesmo no que vê (cf. *TLP*, 5.633 e 5.6331). Uma analogia com a situação de quem se vê na ação que é vontade de enunciar proposições que descrevem e delimitam o mundo, mas que não é por elas descrito, uma vez que “O sujeito pensante,

¹¹⁵ “Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden.” (*TLP*, 4.1212)

¹¹⁶ “Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken.” (*TLP*, 4.121)

não existe”¹¹⁷ (*TLP*, 5.631); as proposições enunciadas mostram o seu agente, embora não possam expressar-se sobre ele. De igual modo, a descrição do mundo acarreta para quem o descreve impactos afetivos sob a forma de recompensa e castigo que o levam a tomar, diante dele, uma posição ética-estética, que a linguagem, mais uma vez, é incapaz de sobre isso pronunciar-se com sentido (cf. *TLP*, 6.42-6.422). Daí que “O sentido do mundo tem que estar fora do mundo.”¹¹⁸ (*TLP*, 6.41), um sentido que evidentemente é não-proposicional. O próprio pensamento, que vá para além da sua expressão em signos proposicionais, é mostrado, sem que sobre isso ele mesmo se possa exprimir, na imaginação dos estados de coisas, especialmente os que com ela discordam, na sua conversão em signos, no uso de conceitos formais, na transmissão e compreensão do sentido da linguagem ou no modo como se conclui pela sua verdade ou falsidade.

8.

Ou seja, o logicismo de Wittgenstein rejeita que os fenómenos psíquicos possam ser pensados, mas, por seu turno, o que pode ser pensado mostra de alguma maneira esses fenómenos. E ele só os mostra, certamente, porque alguém tem a possibilidade de os perceber e, por esse motivo, ter a ilusão que deles pode falar.¹¹⁹ O que parece esbarrar com o seu logicismo não é que o psíquico se mostre na expressão do pensamento, mas antes que este possa sobre ele dizer alguma coisa que tenha a possibilidade de existência, de ser um facto do mundo. Não se afigura de todo que o que esteja em causa na sua filosofia seja uma negação do psíquico, senão uma

¹¹⁷ “Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.” (*TLP*, 5.631)

¹¹⁸ “Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen.” (*TLP*, 6.41)

¹¹⁹ É completamente obscuro como é percebido o que a linguagem mostra. Wittgenstein ao afirmar o poder de evidenciar da linguagem está a pressupor que, de algum modo, nos apercebemos do mostrado. É por este motivo que os signos linguísticos simbolizam, porque mostram o seu sentido. Na secção 3.11 do *TLP*, é afirmado que a projeção de uma certa situação é dada pelos sentidos da proposição e que o método de projeção desse sentido é o pensamento. É este que confere e reconhece sentido aos signos proposicionais; e se eles mostram o seu sentido, é porque o pensamento o articula e percebe (cf. GILBERT, Christopher, “The Role of Thoughts in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *Linguistics and Philosophy*, Volume 21, Issue 4, 1998, pp. 344-347). No entanto, a sua filosofia não se interessa pela dinâmica como o sentido é pensado, afastando-se totalmente do que é a atividade psíquica. Daí não ser possível pensar o sentido do exprimido pelo pensamento. E, pela mesma razão, são impensáveis quaisquer outros conteúdos (ontológicos, metafísicos ou éticos-estéticos) que esse sentido suscite a quem o pense.

impossibilidade de falar sobre ele que aconselha o silêncio: “Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar calado.”¹²⁰ (*TLP*, 6.54). E só neste sentido podemos dizer que a filosofia do seu primeiro período é antipsicologista.¹²¹ Existe quem, no entanto, se oponha a esta leitura substantiva do mostrar; que defenda que, se o mostrar não pode ser dito, não é porque haja alguma coisa inefável que ela ainda assim mostra, algo que tenha um sentido que escapa à compreensão linguística mas não a um outro tipo de compreensão. O silêncio impõe-se por não se poder falar daquilo que é absolutamente ausente. Esta é a designada “leitura resoluta” do *TLP*, que tem como seus principais arautos Cora Diamond e James Conant. Para ela, o logicismo de Wittgenstein não deixa qualquer abertura para o psíquico. Quem, por seu lado, defende a leitura substancialista, como P. M. S. Hacker, contrapõe que as proposições sem-sentido mostram o que não podem dizer, ou seja, o que é mostrado pelas proposições com sentido. O que elas mostram, assim o interpretamos, é o sentido não-proposicional exibido pelo sentido proposicional. Quando Wittgenstein afirma que o sentido do mundo está fora do mundo, não está a referir-se ao sentido proposicional, mas a outro tipo de sentido que não serve para decidir a existência ou não existência do que seja, exatamente por estar fora do mundo, não obstante ter sido o mundo a revelá-lo. Nuno Venturinha, em defesa da leitura substancialista, vale-se da *LE*, conferência dada por Wittgenstein em Cambridge a 17 de Novembro de 1929, para demonstrar que, sete anos após a publicação do *TLP*, o filósofo persevera na ideia de que a ética é indescritível mas, mais do que nada, é algo de ordem supernatural que é exteriorizado a partir dos sentimentos do eu.¹²² Em nota de rodapé, Venturinha cita um excerto desta conferência onde ressalta a importância que Wittgenstein atribui às expressões sem-sentido.¹²³

¹²⁰ “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.” (*TLP*, 6.54)

¹²¹ Teodor Negru, ao defender o antipsicologismo metodológico do *TLP*, parece ignorar que, muito embora a linguagem não possa senão expressar o que tem valor lógico, de verdade ou falsidade, ela ao mostrar o seu sentido, pode mostrar igualmente o psíquico, assim como a sua relação com o ontológico e o epistemológico. A conclusão a que chega omite completamente a dicotomia dizer/mostrar, essencial à compreensão da filosofia da linguagem de Wittgenstein, desta altura. O antipsicologismo do *TLP* pode ser, de facto, metodológico, se a sua análise se limitar ao que é possível dizer com sentido, omitindo o que ela mostra de qualquer conteúdo inefável. (Cf. NEGRU, Teodor, “Anti-Psychologistic Landmarks of Wittgenstein’s Philosophy in the *Tractatus Logico-Philosophicus*” in Cristoph Jäger and Winfried Löffler, *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement*, Papers of the 34th International Wittgenstein Symposium, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 2011, Vol. XIX, pp. 219-220.)

¹²² Cf. VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 291-306. Cf. também VENTURINHA, Nuno, “Beyond the World, Beyond Significant Language” in V. A. Munz, K. Puhl & J. Wang (eds.), *Language and World – Part One: Essays on the Philosophy of*

[...] estas expressões sem-sentido não eram sem-sentido porque eu não tinha ainda encontrado a expressão correta, mas que o seu sem-sentido era a sua verdadeira essência.

Porque tudo o que eu queria fazer com elas era apenas ir para além do mundo, e isto quer dizer para além da linguagem significativa.¹²⁴ (LE, p. 79)

9.

O que mostram as proposições com sentido não pode ser dito senão em proposições sem-sentido, pois tudo o que elas mostram não pertence ao mundo contingente e, evidentemente, o que se diga sobre isso é insuscetível de ser verificada a sua verdade ou falsidade. Deste modo, o pensamento mostra o impensável, mostra o que está do lado de lá do que é possível dizer – o extramundano. Ou, aquilo que é pensável manifesta o que não tem a possibilidade de existência, onde se inclui o pensamento da própria existência. O que ele mostra é, pois, do domínio da metafísica. Resulta, assim, claro que é impossível o pensamento metafísico, que é impensável conferir sentido semântico ao sentido transcendental do mundo. Esta conclusão e os seus efeitos fizeram com que Alain Badiou lhe tivesse consagrado um estudo com o título *A Antifilosofia de Wittgenstein*¹²⁵. Para ele, o *TLP* faz equivaler a filosofia à negação do pensamento. Ao cair no paradoxo de pensar o que não se deixa pensar, ela toma o sem-sentido como sentido; fala sobre o que pode ser mostrado, mas não pode ser dito. Esta ilusão enferma e atraiçoa o pensamento filosófico ao ponto de ser um não-pensamento, razão pela qual se exige o silenciamento da filosofia. É, portanto, antifilosófico. Assim, na leitura de Badiou, a filosofia só pode ser, para Wittgenstein, um ato antifilosófico de expressão do místico sob a forma arqui-estética de um puro mostrar inefável.¹²⁶ E o que ela mostra é

Wittgenstein. *Proceedings of the 32nd International Wittgenstein-Symposium*, Ontos, Frankfurt, 2010, pp. 387-399.

¹²³ Cf. *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 301, nota 26.

¹²⁴ “[...] these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expression, but their nonsensicality was their very essence. // For all I wanted to do with them was just *to go beyond* the world and that is to say beyond significant language.” (LE, p. 78); a tradução aqui usada sofreu alterações, onde as palavras «nonsensical» e «nonsensicality» são traduzidas por «sem-sentido» em vez de «sem sentido» e «não-sentido».

¹²⁵ Cf. BADIOU, Alain, *Wittgenstein's Antiphilosophy*, Bruno Bosteels (trad. e introd.), Verso, London / New York, 2017, p. 181.

¹²⁶ Cf. idem, ibidem, pp. 77-81.

o sentido divino das verdades que constituem o mundo. A sua antifilosofia considera o sentido inexprimível, típico da fé religiosa, superior a todas as possíveis verdades.¹²⁷

10.

A possibilidade da verdade do que é exprimido pelo pensamento determina a possibilidade do próprio pensamento. Aquela possibilidade tem, porém, um fundamento ontológico, que é o mundo ter substância, ser constituído por objetos simples que subsistem para além da sua configuração contingente. Sem este fundamento, um pensamento ter sentido dependeria da verdade de outro pensamento (cf. *TLP*, 2.0211); o critério de verdade residiria no próprio pensamento; ele não precisaria senão de si mesmo para ser verdadeiro. Gottlob Frege defende que esse critério consiste na auto-evidência da sua verdade a priori.¹²⁸ Com este critério de verdade, manifestamente, já não seria possível traçar a mesma fronteira entre pensamentos com sentido e sem-sentido, e diluir-se-ia, aliás, a separação entre o mundo e o extramundano, uma vez que o pensamento pertenceria em todo o caso à esfera transcendental. Como é evidente, Wittgenstein opõe-se radicalmente a esta posição. O que é singular é que o fundamento ontológico da sua verdade não resiste à aplicação do seu próprio método filosófico “estritamente correto”, que nos recomenda silêncio sobre o que se não pode falar.¹²⁹ Nos termos desse método, afirmar esse fundamento é sem-sentido, quando ele não tem a possibilidade de ser verdadeiro ou falso. Esta situação não escapa, porém, ao paradoxo: a possibilidade da verdade tem um fundamento ontológico que não tem a possibilidade de ser verdadeiro. O paradoxo desmancha-se quando se exclui este fundamento daquilo

¹²⁷ Cf. idem, ibidem, pp. 112-116.

¹²⁸ Cf. FREGE, Gottlob, “The Thought: A logical Inquiry”, pp. 289-31.

¹²⁹ O que forma a substância do mundo, que subsiste para além do seu acontecer contingente, são os objetos (cf. *TLP*, 2.021e 2.024). É a substância que determina a sua forma firme, que somente é cognoscível como forma de conexão entre objetos (cf. *TLP*, 2.0122, 2.023 e 2.0231). Logo, não é possível pensar na substância, isto é, nos objetos, individualmente considerados, fora da sua conexão com os estados de coisas (cf. *TLP*, 2.0121). Quer isto dizer que, de acordo com esta visão ontológica, qualquer proposição sobre os objetos individuais que conferem a forma firme ao mundo é sem-sentido. Não é, pois, possível dizer, fora dos estados de coisas, seja o que for sobre eles que tenha a possibilidade de ter valor de verdade. O próprio pensamento desses estados, onde se podem vir a conhecer os objetos em conexão, só é possível porque ambos partilham a mesma forma lógica (cf. *TLP*, 2.2). Porém, esta possibilidade ontológica é igualmente impensável, na medida em que a forma lógica mostra-se no que se diz, mas, exatamente por esse motivo, ela mesma é indizível (cf. *TLP*, 2.172 e 4.12).

que tem a possibilidade de existência ou não existência, e se o remete estritamente para o campo místico. Mas, assim sendo, o mundo passa a ser constituído por verdades transcendentais; e o sentido do mundo, afinal, fundamenta o sentido que lhe é dado pela expressão do pensamento. Portanto, o seu realismo afigura-se ser um realismo místico. Ainda que posta na condicional, a seguinte observação do *TLP* parece refletir este seu misticismo essencial:

Se um deus cria um mundo em que certas proposições são verdadeiras, então ele cria simultaneamente um mundo no qual todas as proposições que delas se seguem são verdadeiras. E do mesmo modo, ele não poderia criar um mundo em que a proposição «p» é verdadeira, sem ter criado os seus objetos.¹³⁰ (*TLP*, 5.123)

E quem sabe se, no fundo, não terá sido isto que levou Wittgenstein a afirmar, em 1931, que:

O inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano-de-fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir.¹³¹ (*CV*, 1931, p. 33)

11.

Neste contexto, onde a possibilidade da verdade parece assentar num fundamento místico, o pensamento é um verdadeiro mistério, semelhante ao mistério do sentido do mundo. Não se deixa pensar tanto o processo psicológico que conduz à verificação da verdade do que se pensa, quanto o fundamento ontológico da possibilidade do pensamento. Assim, também ele, como a lógica (cf. *TLP*, 6.13), é transcendental. Esta, porém, ao contrário do pensamento, não depende da experiência do mundo para que se possa concluir que as suas proposições são verdadeiras; como

¹³⁰ “Wenn ein Gott Welt erschafft, worin gewisse Sätze wahr sind, so schafft er damit auch schon eine Welt, in welcher alle ihre Folgesätze stimmen. Und ähnlich könnte er keine Welt schaffen, worin der Satz 'p' wahr ist, ohne seine sämtlichen Gegenstände zu schaffen.” (*TLP*, 5.123)

¹³¹ “The inexpressible (what I find enigmatic & cannot express) perhaps provides the background, against which whatever I was able to express acquires meaning.” / “Das Unaussprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.” (*CV*, 1931, p. 23)

tautologias que são, elas mostram, sem nada dizer, as propriedades formais da linguagem que são verdadeiras em si mesmas (cf. *TLP*, 5.43, 6.12 e 6.113). E o que elas assim mostram, por análise das proposições com sentido, nada tem que ver com a verdade ou falsidade destas últimas proposições, não lhe importa se o mundo é como elas o descrevem (cf. *TLP*, 5.553 e 6.1233). Em contrapartida, o modo de descrição das proposições com sentido tem de obedecer forçosamente às formas lógicas (cf. *TLP*, 5.4731); não é possível a expressão do pensamento que não obedeça à gramática ou sintaxe lógica. Uma certeza que se tem sobre o pensamento é que este segue regras gramaticais. Mas, se a lógica é necessária ao pensamento, ela não serve, todavia, para, através da linguagem, fundamentar a sua relação com o mundo, nem a possibilidade de ser verdade o que diz sobre ele. A gramática que determina a forma de expressão do pensamento não a resgata do que diz sem-sentido, nomeadamente sobre o próprio pensamento.

PARTE II – A FENOMENOLOGIA DO PENSAMENTO

Capítulo 4 – O Pensamento e a Gramática

Todo o conceito emerge da igualização do não igual. Tão certo como uma folha nunca é completamente igual a uma outra, assim também o conceito de folha foi formado graças ao abandono dessas diferenças individuais por um esquecimento do elemento diferenciador e suscita então a representação, como se existisse na natureza, fora das folhas, algo que fosse «a folha», algo como uma forma original, segundo a qual todas as folhas seriam tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas e pintadas mas por mão desajeitada, de tal maneira que nenhum exemplar tivesse sido executado de modo correto e fiável como a cópia fiel da forma originária.¹³²

O Pensamento e a Linguagem

Cerca de 10 anos após a conclusão do *TLP*, período que encerra em si um relativamente longo interregno na sua produção filosófica, Wittgenstein volta a falar-nos sobre o tema do pensamento na sua obra *Observações Filosóficas (PR)*. Com ela regressa à questão da ligação do pensamento à linguagem. E a ideia de que só temos acesso ao pensamento através do que ele manifesta, de que somente a linguagem pode dizer alguma coisa do próprio pensamento. Mas, de acordo com o *TLP*, o que a linguagem mostra do pensamento, a própria linguagem não o pode dizer, sob pena de enunciar proposições sem-sentido. Assim, a própria consideração do pensamento é paradoxal, pois não podemos compreender o pensamento senão por via da linguagem, e, contudo, é impossível pensá-lo através da linguagem. O que parece claro, todavia, é que não há outro modo de aceder ao pensamento senão por via da própria linguagem, pois, sendo ele indissociável da linguagem, acaba por ser ela que o mostra. Daí não ter cabimento a pretensão de saber se há pensamento sem linguagem, se na infância aquele é prévio a esta e condição da sua aprendizagem. É, no entanto, precisamente esta questão que Wittgenstein aborda logo nas primeiras observações que tece na obra que o traz de volta à filosofia. O filósofo parece conceber aqui o pensamento para além da linguagem. A criança para aprender uma certa linguagem não tem de aprender a pensar, o pensamento já está pressuposto nessa aprendizagem. Só se aprende uma linguagem ao

¹³² NIETZSCHE, Friedrich, “Acerca da Verdade e da Mentira” in *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*, Obras Escolhidas, Relógio de Água Editores, Lisboa, 1997, p. 220.

começar a pensar nela (cf. *PR*, 5). Assim, parece ser possível o pensamento sem se ter apreendido uma linguagem. Embora se possa dizer que o pensamento anterior à linguagem aguarda pela aprendizagem de uma língua para se poder manifestar. O pensamento pré-linguístico é inexpressivo. Mas, para Wittgenstein, isso não quer significar que o pensamento se resume a conteúdos linguísticos:

Obviamente, os processos de pensamento de um homem comum consistem numa miscelânea de símbolos, dos quais os estritamente linguísticos talvez formem apenas uma pequena parte.¹³³ (*PR*, 5)

Numa clara evolução relativamente à sua obra de juventude, o filósofo admite que o pensamento tenha como conteúdo toda uma diversidade de símbolos linguísticos e não linguísticos. Por esta razão, ele não necessita da linguagem das palavras para poder representar o mundo e, nesse sentido, é possível a uma criança representá-lo sem que para isso tenha aprendido a falar. E, de facto, a criança que ainda não domine a fala não deixa, de algum modo, de se expressar e intencionar. Por outro lado, para aquele que já é capaz de articular uma linguagem, o mundo não é dado apenas pelo que esta representa dele, mas também por outras formas de representação simbólica.

Muito embora Wittgenstein, desta nova fase, não reduza o pensamento à sua expressão linguística, a verdade é que, sendo a linguagem que o permite expressar de forma articulada, apenas ela lhe poderia conferir algum sentido. Porém, o pensamento é incapaz de explicar a sua própria expressão, fundamentar o uso que faz da linguagem através da linguagem, como se fosse possível dobrar-se sobre si e articular os seus próprios processos de articulação simbólica; a linguagem não é capaz de se explicar a si mesma e de ensinar os seus usos. Uma linguagem adquire-se efetivamente por aprendizagem, mas ela não pode dizer-nos como ela mesma se aprende. A aprendizagem simbólica de uma linguagem não é suscetível de ser compreendida. A explicação do significado da palavra «A» serve a Wittgenstein para elucidar este facto (cf. *PR*, 6). Se a referida explicação é dada, enquanto se aponta para uma certa coisa, através da proposição «A é isto», ela é simplesmente uma definição ostensiva e não uma

¹³³ “Of course, the thought processes of an ordinary man consist of a medley of symbols, of which the strictly linguistic perhaps form only a small part.” / “Gewiß geht das Denken der gewöhnlichen Menschen in einer Mischung von Symbolen vor sich, in der vielleicht die eigentlich sprachlichen nur einen geringen Teil bilden.” (*PR*, 5)

explicação do seu significado. Ademais, a compreensão da própria proposição *per se* exige que se conheça o significado de «A». Assim, a definição ostensiva não explica, para quem não o saiba, o significado de «A» na proposição, por exemplo, «A está doente». A compreensão desta proposição envolve já o conhecimento do significado do sujeito da mesma. O que sabemos é que esse conhecimento é condição necessária à compreensão da proposição e que a linguagem não é capaz de explicá-lo. Na verdade, não sabemos o que leva as palavras da nossa linguagem a terem o significado que têm. Aprendemos a falá-las sem termos a noção de como aprendemos os seus significados. Damos unicamente conta de que, a partir de certa altura, passamos a usá-las para expressar o que pensamos. Daí que o filósofo afirme que as expressões linguísticas são arbitrárias (cf. *PR*, 5). Constatamos os usos que fazemos das palavras, a partir dos quais, aliás, tentamos precisar a sua significação, mas não sabemos o que determina esses usos, isto é, o fundamento da significação. Ao desconhecermos como no pensamento se constituem os símbolos linguísticos, a sua expressão apresenta-se naturalmente arbitrária. Em suma, os significados que nos são dados pelas palavras as próprias palavras não o podem explicar.

O que é notório é que o significado que as palavras têm surge no uso que delas se faz nas proposições (cf. *PR*, 12 e 14). Quer isto dizer que o seu significado é revelado com o sentido das próprias proposições.¹³⁴ Como explicar, então, o sentido das proposições? Voltamos a enfrentar a mesma impossibilidade da linguagem se explicar a si mesma. Como signo linguístico, a proposição é um meio para a representação simbólica que parece obedecer a regras de representação sob a forma pictórica, dando origem a como que um modelo do representado com a mesma multiplicidade que o caracteriza. Essas regras são como instruções para, através do signo, figurar o representado, isto é, proceder a descrições ordenadoras do sentido da proposição. (Cf. *PR*, 10 e 14) Ainda que assim se passe, uma vez que é inexplicável o sentido dado pelo signo linguístico, como ficamos a saber dessas instruções? Quando a criança aprende a falar pela primeira vez uma linguagem, ela surge estreitamente ligada à ação, tal como a

¹³⁴ Num texto escrito em 1929 para as atas da *Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association*, Wittgenstein afirma que é do âmbito da sintaxe estabelecer as regras segundo as quais as palavras podem ser usadas nas proposições de modo a conferir-lhes sentido e, assim, prevenir a construção de pseudoproposições sem-sentido (cf. SRLF, pp. 28-29). Subsistem dúvidas sobre o texto realmente apresentado nesse evento. Ver sobre isto VENTURINHA, Nuno, “The Ramsey Notes on Time and Mathematics”, in Nuno Venturinha (ed.), *Wittgenstein After His Nachlass*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010, pp. 175-181.

manipulação das alavancas de uma máquina está ligada à sua operação, e essa ligação é constitutiva da própria linguagem (cf. *PR*, 23).¹³⁵ Isto leva Wittgenstein a dizer que a “Linguagem deve ter a mesma multiplicidade que um painel de controlo que desencadeia as ações correspondentes às suas proposições.”¹³⁶ (*PR*, 13). Pode-se dizer que, de certo modo, as regras de representação são ordenadoras da ação. É com este propósito que as proposições têm sentido. E o mesmo acontece com as palavras: elas são usadas nas proposições com esse mesmo fim (cf. *PR*, 15). Daqui se conclui claramente a natureza intencional do uso da linguagem (cf. *PR*, 20 e 31). Mas também que esse uso se baseia na expectativa de encontrar uma ordem intencionada segundo determinados esquemas conceptuais. Que um certo padrão simbólico liga as palavras ao estado de coisas, no contexto de uma certa proposição, e nos coloca na posição de quem espera essa ligação (cf. *PR*, 25 e 28). Uma expectativa que nada tem que ver com a antecipação de um certo acontecimento porvir que a pode confirmar ou contraditar, mas antes com o que vier a acontecer poder ser enquadrável num certo esquema conceptual pressuposto (cf. *PR*, 11).

Se não é possível explicar o significado das palavras e o sentido das proposições, então as regras de representação que os usos da linguagem mostram são meras convenções gramaticais. Como tais, essas regras não podem ser justificadas pela própria linguagem, sob pena de se enunciar proposições incompreensíveis. Não podemos através de uma proposição que descreve o representado justificar que uma outra proposição é dele uma representação fiável (cf. *PR*, 7). Nem tão-pouco se pode dizer que as convenções são necessárias por serem determinadas por propriedades do representado, o que tornaria a convenção dispensável. Mais ainda, se as propriedades do representado tornassem necessárias as convenções de representação, não seria possível a afirmação dessas propriedades sem conceber a possibilidade da sua negação, o que poria em causa as próprias convenções (cf. *PR*, 4). O que se pode dizer é que, apesar da sua arbitrariedade, devemos às convenções gramaticais, ao ligarem os signos aos factos, a possibilidade de partilha de sentidos e de compreensão mútua. São elas que nos

¹³⁵ Este facto exclui a possibilidade, por ausência de fundamento, de que o significado das palavras possa ser imaginação pura. Um significado simplesmente imaginado não tem conexão à ação, não é com ela comensurável (cf. *PR*, 12).

¹³⁶ “Language must have the same multiplicity as a control panel that sets off the actions corresponding to its propositions.” / “Die Sprache muß von der Mannigfaltigkeit eines Stellwerks sein, das die Handlungen veranlaßt, die ihren Sätzen entsprechen.” (*PR*, 13)

podem levar a concluir pela presença do pensamento enquanto expressão. Mas também da ausência de pensamento em quem fala sem saber o que diz. Assim, quando alguém se exprime segundo outras regras gramaticais que não as convencionadas, não podemos dizer que as suas proposições são sem-sentido, mas apenas que elas têm um sentido para nós incompreensível (cf. *PR*, 4 e 7). É o que acontece, muitas vezes, com a linguagem filosófica que usa certas palavras em sentidos diversos do convencionado (cf. *PR*, 9).

Por tudo isto, a análise lógica das proposições passa a ter como fim tornar completamente clara a sua gramática. O que é da filosofia está, assim, confinado ao estudo das possibilidades de representação gramatical (cf. *PR*, 1). Mas são as proposições da linguagem comum, e não as de uma qualquer linguagem «ideal» que são objeto da filosofia (cf. *PR*, 1 e 3).¹³⁷ Wittgenstein faz notar que as proposições da sua gramática são do mesmo tipo das proposições da física, isto é, procuram descrever os mesmos factos que a física descreve para explicá-los (cf. *PR*, 1 e 11). Aliás, a linguagem comum é, ela mesma, uma linguagem física, oral e escrita, o que a faz comensurável com a realidade. Neste sentido, os usos metafísicos que a filosofia possa fazer das palavras da linguagem comum, ao alterarem o seu significado, tornam-se incompreensíveis, não sendo possível verificar a sua verdade ou falsidade (cf. *PR*, 60). Por este mesmo motivo são igualmente incompreensíveis as representações de âmbito psicológico, como sejam, por exemplo, da pós-imagem do facto percebido, de experimento do pensamento e de pensamento da proposição (cf. *PR*, 1 e 17).

Assim, só é possível a análise gramatical de proposições que se possam cotejar com os fenómenos, com a experiência imediata dos factos físicos, com base na qual se pode verificar a verdade ou a falsidade das proposições (cf. *PR*, 225). Donde resulta que a análise gramatical das proposições é, para Wittgenstein, uma fenomenologia (cf. *PR*, 1). Com ela pretende-se esclarecer as regras de representação linguística dos fenómenos de modo a verificar a correspondência da representação com o representado. Mas também excluir da análise gramatical as proposições que são sem-sentido por impossibilidade de clarificar as suas regras de representação. A impossibilidade de referência física de certas proposições, como é o caso, sublinha Wittgenstein, de muitas das proposições da epistemologia, não permite estabelecer a partir delas qualquer

¹³⁷ O autor, no entanto, exclui das proposições da linguagem comum aquelas que expressam preferência entre fenómenos. A linguagem que lhe interessa analisar é, nas suas próprias palavras, “absolutamente imparcial” (cf. *PR*, 53). Daí ele dizer que as proposições gramaticalmente relevantes serem do mesmo tipo das da física (cf. *PR*, 1).

correspondência com a experiência imediata da realidade. A sua verdade ou falsidade deixa de poder ser determinada (cf. *PR*, 60). Como fenomenologia, a gramática aplica-se somente aos fenómenos, estabelecendo as possibilidades da sua representação (cf. *PR*, 1). E se a fenomenologia, como a entende o filósofo, é, pelo menos em parte, uma teoria da harmonia entre a linguagem e o fenómeno, então a gramática trata sobretudo desta teoria. Mas adverte-nos ele para o facto de que esta teoria fenomenológica não é uma questão de preferência por uma certa construção intelectual, mas é dada antes por convenções gramaticais (cf. *PR*, 4).

A Normatividade da Linguagem e a Conceitualidade dos Fenómenos

A aplicação da gramática pretende descrever os fenómenos fazendo uso de regras convencionadas que configuram as possibilidades de representação da linguagem. Estas regras, já o vimos, ligam de modo determinado os signos linguísticos à realidade. Porém, essa ligação pressupõe que a realidade se pode descrever de acordo com uma certa ordem ou normatividade. Ou seja, toda a proposição espera que a realidade que descreve seja conforme a uma dada ordem simbólica projetada. São as regras gramaticais que determinam as possibilidades de ordem da realidade. Mas, então, uma vez que essas possibilidades são dadas por regras, como caracterizar essa ordem? Para investigar esta questão, considere-se o seguinte exemplo. Ao dizer-se que algo é preto e não é vermelho está-se a supor que poderia ser vermelho, que estas duas cores se relacionam entre si como as demais cores de uma ordem possível de cores (cf. *PR*, 39). Mas como é que através da linguagem estabelecemos esta ordem? Não é como se ela emanasse da realidade de tal modo que ao reconhecer uma cor teríamos para ela uma palavra para a designar. Wittgenstein diz-nos que, de facto, não é desse modo que usamos a linguagem (cf. *PR*, 86). Isso é claro com a possibilidade de negação de uma proposição. Essa possibilidade não envolve apenas igual possibilidade da sua afirmação, mas sobretudo a possibilidade da afirmação ou negação de uma qualquer outra proposição alternativa que pudesse descrever a mesma realidade (cf. *PR*, 41). Se fosse por mero reconhecimento que a linguagem funcionasse, não seria possível a negação da proposição «X é vermelho» quando X fosse reconhecido como azul, senão a proposição «X é azul». Mas, realmente, usamos também a linguagem para representar o que, podendo ser de outro modo, não corresponde à realidade. Quando negamos a proposição

«X é vermelho», queremos efetivamente dizer que «X não é vermelho», que X podendo ser vermelho, não o é, uma vez que, por exemplo, «X é preto». Se só pudéssemos designar uma certa cor ao reconhecê-la, nunca nos poderíamos referir a ela senão quando correspondesse ao estado de coisas. Daí que tenhamos que ter à nossa disposição um espectro de cores a partir do qual podemos selecionar aquela que pode ser a cor de certa coisa ou que, pelo contrário, pode não ser a sua cor.

As proposições, assevera Wittgenstein, resultam da seleção de níveis ou pontos de padrões ou escalas (*yardsticks/Maßstäbe*) aplicados à realidade, sendo que esses padrões estão previamente disponíveis para aplicação na enunciação de proposições (cf. *PR*, 42 e 43). Mesmo quando as proposições enunciam expectativas sobre certos factos vindouros, elas fazem-no com base em determinados níveis de certos padrões que podem vir ou não a ser confirmados pelos factos em vista (cf. *PR*, 33). Pode-se, então, dizer que a linguagem está para a realidade como o sistema de coordenadas espaciais está para a descrição do que existe no espaço (cf. *PR*, 46). As possibilidades de ordem simbólica da realidade são, deste modo, dadas por aplicação de regras gramaticais que organizam os signos linguísticos segundo determinados padrões simbólicos. É, finalmente, a aplicação destas regras que pode conferir sentido às proposições e é este sentido que, uma vez comparado com a realidade, pode tornar as proposições verdadeiras ou falsas (cf. *PR*, 44). Assim, no domínio das cores, é o seu espectro, ou melhor, as regras que ligam cada uma das cores do espectro a determinados signos que possibilitam o sentido de uma proposição como «X é vermelho» ou «X não é preto». São elas que fazem com que uma proposição tenha sentido. Mas somente a experiência imediata de X poderá afirmar ou negar a verdade ou falsidade destas proposições. De referir ainda que os padrões podem, por um lado, ordenar a realidade na sua imensa variedade, fazendo com que qualquer fenómeno se possa sempre compreender nalgum dos seus pontos e, por outro lado, tornar possível a imaginação do que não tem realidade. Talvez por isso o filósofo nos diga que a “Gramática confere à linguagem os necessários graus de liberdade.”¹³⁸ (*PR*, 38).

As regras de representação assentes em padrões parecem, todavia, ter limites. Se a cada ponto de um padrão pode corresponder apenas uma e tão-só uma medida do estado de coisas, como explicar então que esta possa ser o resultado da combinação de

¹³⁸ “Grammar gives language the necessary degrees of freedom.” / “Die Grammatik gibt der Sprache den nötigen Freiheitsgrad.” (*PR*, 38)

outros pontos do mesmo padrão? De facto, não posso ter simultaneamente duas cores no mesmo lugar. Porém, ainda que não se possam ver ao mesmo tempo, a cor de um certo lugar pode ser o produto da combinação de outras cores. É nesse sentido que a gradação de uma cor tem um grau maior ou menor de presença dessa cor. E, não obstante, cada um destes graus é incompatível entre si, correspondendo a pontos mutuamente exclusivos do mesmo padrão (cf. *PR*, 76). Não é, pois, possível aos signos linguísticos, ao corresponderem a um certo ponto de um padrão, darem conta de que esse ponto pode ser a combinação de outros do mesmo padrão. Esta possibilidade de contradição, de dois ou mais pontos coincidirem num mesmo ponto, por exemplo, a mesma cor ser a combinação de duas ou mais cores, só pode ser dada pelo que os signos significam como símbolos (cf. *PR*, 78). Só através deles é que se pode conhecer a forma de um objeto no espaço. Efetivamente, uma proposição não pode dizer de uma certa coisa que ela tem e não tem uma certa qualidade, e também não é possível o produto lógico de duas proposições que, referindo-se a essa qualidade, se contradigam entre si (cf. *PR*, 79). Mas, por outro lado, uma proposição que afirme um certo grau de uma propriedade contradiz todas as proposições que afirmem outros graus dessa mesma propriedade, sendo concomitantemente delas dependente, na medida em que um grau é afirmado por relação a outros graus (cf. *PR*, 80).

Este facto, o da linguagem assentar em padrões e na relação interna (coordenação) que existe entre os pontos de um mesmo padrão, nega totalmente a tese, defendida no *TLP*, de que as proposições elementares são independentes e não se contradizem entre si.¹³⁹ O mundo deixa de poder ser descrito pela totalidade de proposições elementares, uma vez que elas podem ou não ser compatíveis. E, na verdade, elas são inconciliáveis sempre que se atribuir a um mesmo objeto duas qualidades que, pertencendo ao mesmo padrão, estejam coordenadas entre si (cf. *PR*, 84). Por essa razão, “O conceito de uma ‘proposição elementar’ perde agora todo o seu significado original.”¹⁴⁰ (*PR*, 83). Agora, a proposição que expressa um ponto de gradação numa escala implica, como se tivessem simultaneamente presentes, todas as

¹³⁹ Além de que não se conhece um método de análise lógica que, por decomposição das proposições da linguagem comum, chega às proposições elementares, concebidas como conexões de objetos simples, os quais não têm existência fora dessas conexões (cf. MEDINA, José, *The Unity of Wittgenstein's Philosophy – Necessity, Intelligibility, and Normativity*, State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 31-32).

¹⁴⁰ “The concept of an ‘elementary proposition’ now loses all of its earlier significance.” / “Der Begriff des ‘Elementarsatzes’ verliert jetzt überhaupt seine frühere Bedeutung.” (*PR*, 83)

outras proposições que expressam os demais pontos dessa escala. É todo este conjunto de proposições que, segundo um certo padrão, formam um sistema de proposições que é comparado com a realidade (cf. *PR*, 82). O padrão que sustenta o referido sistema é, defende Medina, um padrão de relações inferenciais materiais entre proposições, cujas regras de sintaxe são específicas ao seu conteúdo:

Na visão de Wittgenstein, o que é mais característico de uma proposição é que ela está fortemente conectada a outras proposições por meio de relações inferenciais. É por isso que as proposições formam sistemas. A visão da linguagem como um ‘Satzsystem’ que Wittgenstein desenvolveu em 1929–30 é uma tentativa de elaborar essa perspectiva [insight] inferencial. Nessa visão, as inter-relações que reúnem proposições em sistemas não são relações inferenciais formais, mas relações de inferência material: relações inferenciais baseadas no conteúdo das proposições envolvidas. Essa visão inferencial permite um afastamento radical do formalismo do *Tractatus*.¹⁴¹

As proposições deixaram de se relacionar entre si com base na sua estrutura lógica interna ou em funções de verdade, como acontece no *TLP*, para passarem a terem relações inferenciais entre si relativas a um mesmo conteúdo referencial que dá origem a um sistema de regras. Também Stern, de um ponto vista diverso, se refere a estas relações como constituindo um sistema de regras, correspondendo a uma posição que ele chama de “holismo lógico” que sucede ao “atomismo lógico” do *TLP*.¹⁴² Assim, quando alguém diz «Eu não tenho uma dor.» não se está certamente a referir a uma determinada sensação de ausência de dor, mas antes ao padrão «dor», que compreende toda a gradação da sua intensidade. Ao dizê-lo está a dar conta de que o seu estado atual aferido no padrão «dor» verifica a ausência de dor. A proposição «Eu não tenho uma dor.» é também verdadeira ao verificar, por comparação com a realidade, que a proposição «Eu tenho uma dor.» é falsa. É neste sentido que a proposição que descreve o estado atual de uma propriedade envolve todas as outras proposições que negam

¹⁴¹ “On Wittgenstein’s view, what is most characteristic of a proposition is that it is tightly connected to other propositions through inferential relations. This is why propositions form systems. The Satzsystem view of language that Wittgenstein developed in 1929–30 is an attempt to elaborate this inferentialist insight. On this view, the interrelations that bring propositions together into systems are not *formal* inferential relations, but relations of *material* inference: inferential relations that are based on the *content* of the propositions involved. This inferentialist view constitutes a radical departure from the formalism of the *Tractatus*.” (MEDINA, José, *ibidem*, p. 42)

¹⁴² Cf. STERN, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*, pp. 99 e 120.

outros graus possíveis dessa propriedade. É por isso que todo um sistema de proposições é confrontado com a realidade (cf. *PR*, 62, 82 e 85).¹⁴³

É o sistema de proposições que permite determinar o grau de uma propriedade de um certo objeto. Mas será que os conceitos gerais, como sejam «homem», «árvore», «livro» e «círculo», podem ser propriedades de coisas cuja existência não depende deles? Segundo Wittgenstein, Russell e Frege consideram o conceito como um tipo de propriedade de uma coisa, como esta fosse um substrato (cf. *PR*, 96). Frege, inclusive, faz de algum modo corresponder o objeto e o conceito, respetivamente, ao sujeito e ao predicado de uma proposição (cf. *PR*, 93).¹⁴⁴ Claramente, esse não é o entendimento de Wittgenstein. Ele faz notar, antes de mais, que se um conceito, como o de «círculo», pudesse ser usado unicamente como possibilidade de predicação, segundo um padrão com diferentes níveis correspondentes à sua posição e dimensão, não seria possível usá-lo em proposições gerais, como seja «Um círculo vermelho está situado num quadrado.» (cf. *PR*, 89). A própria circunstância de ser sem sentido dar nomes aos círculos traduz o facto de se perder, com isso, o poder de generalização do conceito e a possibilidade de ele compreender em si todas as suas posições e dimensões (cf. *PR*, 90). É devido a este facto que, enquanto conceito, um círculo pode, por exemplo, estar situado dentro ou fora de um quadrado. Na verdade, um conceito, não sendo um nome de um corpo, que se pode definir ostensivamente, não é igualmente uma propriedade real portada por um corpo. No que percebemos na experiência, os conceitos definem o

¹⁴³ A este propósito, nos apontamentos de Friedrich Waismann sobre a conversa tida com Wittgenstein, em 25 de Dezembro de 1929, podemos ler o seguinte: “Eu prefiro agora dizer: um *sistema de proposições* é colocado como um padrão contra a realidade. O que eu quero dizer com isto é: quando eu coloco um padrão contra um objeto espacial, eu *aplico todos os níveis de graduação simultaneamente*. Não são os níveis individuais de graduação que são aplicados, é toda a escala. Se eu sei que o objeto alcança o nível de graduação dez, eu também sei imediatamente que ele não alcança os níveis onze, doze, etc. As proposições dizem-me que o comprimento de um objeto forma um sistema, um sistema de proposições. É todo este sistema que é comparado com a realidade, não uma proposição singular.” / “I should now prefer to say: a *system of propositions* is laid like a yardstick against reality. What I mean by this is: when I lay a yardstick against a spatial object, I apply *all the graduation marks simultaneously*. It’s not the individual graduations marks that are applied, it’s the whole scale. If I know that the object reaches up to the tenth graduation mark, I also know immediately that it doesn’t reach the eleventh, twelfth, etc. The assertions telling me the length of an object form a system, a system of propositions. It’s such a whole system which is compared with reality, not a single proposition.” (*PR*, p. 317)

¹⁴⁴ Wittgenstein chama a atenção para o facto de que a forma sujeito-predicado não é uma forma lógica única, havendo antes inúmeras formas lógicas distintas. Que o uso das proposições na forma sujeito-predicado decorre somente do facto de ser essa a notação adotada. Como se quiséssemos representar apenas em círculos todas as figuras espaciais. Nesse caso, a cada figura diferente corresponderia um método de projecção específico. E o círculo que a representa nada poderia significar, se não soubéssemos o seu respetivo método de projecção. Seria o círculo e o método de projecção que definiriam, de cada vez, a forma lógica própria (cf. *PR*, 93).

próprio objeto. O que seria um círculo sem cor? Ou uma cor sem forma? Ou uma forma sem posição? Enquanto propriedades de um objeto, os conceitos integram a própria noção de objeto. São as suas propriedades que definem o objeto, não sendo possível descrevê-lo sem lhes atribuir alguma delas, sob pena de se intentar a descrição do inexistente. Neste sentido, é legítimo afirmar que os fenómenos, enquanto experiência imediata de objetos, têm na linguagem um carácter conceitual. E é a sua conceitualidade que nos leva a concluir que “O que pertence à essência do mundo não pode ser expresso pela linguagem.”¹⁴⁵ (PR, 54). Assim, contrariando a posição ontológica do *TLP*, o que é representado pela linguagem não são os fenómenos cujos objetos têm realidade substantiva, mas antes cujos objetos são apenas unidades de sentido constituídas pelos próprios conceitos que os caracterizam. Como nos diz Hacker, numa circunstância destas, sobretudo à luz das ideias filosóficas do *TLP*, “[...] as teses do isomorfismo, da grande harmonia entre linguagem e realidade devem ser profundamente confusas.”¹⁴⁶. Quanto aos próprios conceitos, eles podem ter uma descrição interna, mas também uma descrição externa a partir dos usos que deles se façam (cf. PR, 92, 94, 96 e 98). Finalmente, referir que o carácter conceitual da linguagem sugere que os sistemas de proposições usam como que esquemas conceituais que permitem determinar a sua estrutura lógica.¹⁴⁷

¹⁴⁵ “What belongs to the essence of the world cannot be expressed by language.” / “Was zum Wesen der Welt gehört, kann die Sprache nicht ausdrücken.” (PR, 54)

¹⁴⁶ “[...] the theses of isomorphism, of the great harmony between language and reality must be deeply confused.” (HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion – Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, p. 115.)

¹⁴⁷ Cf. STERN, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*, p. 100.

Capítulo 5 – O Pensamento e a Fenomenologia

*Assim que um percepto individual "para" na alma, esse é o primeiro começo da presença de um universal (porque, embora seja o particular que percebemos, o ato de percepção envolve o universal, por exemplo, "homem" não "um homem, Callias").*¹⁴⁸

O Pensamento, a Fenomenologia e a Verificação

No *TLP* as regras que estruturam a linguagem são dadas pela análise que expõe, através da linguagem lógica, a forma das proposições apresentadas como funções verdade de proposições elementares. Já tivemos oportunidade de expor brevemente o motivo essencial que levou Wittgenstein a abandonar esta linguagem ideal e a ter que enveredar por outro caminho. O que agora importa referir é que para o filósofo, no momento em que acaba de regressar à filosofia, a linguagem comum continua, como naquela obra, a não ser apropriada para objeto desta investigação, pois ela admite proposições sem-sentido e que o uso de um mesmo termo tenha diferentes significados (cf. SRLF, pp. 29-30). Uma linguagem imune a estes problemas, uma «linguagem primária», terá, no seu renovado entendimento dos primeiros tempos do ano de 1929, de surgir, não da análise lógica da linguagem comum, mas da inspeção do fenómeno a representar (cf. SRLF, p. 30). Deverá ser a investigação da multiplicidade lógica desta linguagem fenomenológica a facultar as verdadeiras regras de representação da realidade. Mas, vejamos o que é um fenómeno para Wittgenstein: “Um fenómeno não é um sintoma de outra coisa: é a realidade.”¹⁴⁹ (*PR*, 225). Quer ele dizer a sua experiência imediata. É através da análise desta experiência, da sua descrição fenomenológica, que se chega a uma representação imediata. Cabe, assim, à fenomenologia¹⁵⁰ assegurar a

¹⁴⁸ “As soon as one individual percept has "come to a halt" in the soul, this is the first beginning of the presence there of a universal (because although it is the particular that we perceive, the act of perception involves the universal, e.g., "man" not "a man, Callias").” / “στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἑκάστων, ἢ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου).” (ARISTOTLE, “Posterior Analytics” in *Posterior Analytics, Topica*, Harvard University Press, Cambridge, 1960, 100b17, p. 259)

¹⁴⁹ “A phenomenon isn't a symptom of something else: it is the reality.” / “Das Phänomen ist nicht Symptom für etwas anderes, sondern ist die Realität.” (*PR*, 225)

¹⁵⁰ Para uma comparação da fenomenologia em Wittgenstein e em Edmund Husserl ver: HINTIKKA, Jaakko, “The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl” in *Wittgenstein: Half-Truths and One-*

representação imediata do fenómeno, isto é, uma representação que não introduza qualquer hipótese na descrição do fenómeno (cf. *PR*, 225-226).¹⁵¹ Assim não sucede, porém, com as proposições da linguagem comum que se desviam do que é dado diretamente pela realidade quando a conjecturam e que, por esse motivo, carecem de sentido e a sua verdade ou falsidade é verificável (cf. *PR*, 225-226 e 228). Como só os fenómenos, que nada têm de hipotético, podem verificar uma proposição¹⁵², unicamente se pode averiguar a verdade ou a falsidade das proposições da linguagem fenomenológica.¹⁵³ Porém, se é do domínio da experiência a verificação da verdade ou da falsidade de uma proposição, o mesmo não se pode dizer do seu sentido (cf. *PR*, 23). Uma proposição deve o seu sentido exclusivamente à possibilidade dessa verificação, a qual é derivada das regras de representação a que obedece. Logo, não é porque uma proposição é falsa que ela deixa de ter sentido, já que o deve apenas àquelas regras. Deste modo, a gramática determina o que faz sentido dizer, mas também o que, por violação das regras de representação fenoménica, se diz sem-sentido.

Contudo, em Outubro de 1929, Wittgenstein parece mudar radicalmente de ideias, ao preferir a linguagem fenomenológica a favor da linguagem comum:

A suposição de que uma linguagem fenomenológica seria possível e que realmente diria o que devemos expressar na filosofia é - acredito - absurda. Temos que nos dar bem com nossa linguagem comum e simplesmente entendê-

and-a-Half-Truths, Springer, Dordrecht, 1996, pp. 55-77; e MORGAN, Matthew R., “Husserlian Aspects of Wittgenstein’s Middle Period”, in Winfried Löffler and Paul Weingartner, *Knowledge and Belief – Papers of the 26th International Wittgenstein Symposium*, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 2003, pp. 245-247.

¹⁵¹ No *BT*, a linguagem fenomenologia é definida precisamente como: “[...] a descrição da percepção sensorial imediata sem qualquer adição hipotética.” / “[...] the description of immediate sense perception without any hypothetical addition.” / “[...] Die Beschreibung der unmittelbaren Sinneswahrnehmung, ohne hypothetische Zutat.” (*BT*, 101, p. 349)

¹⁵² Como se pode confirmar nesta observação: “Um fenómeno não é um sintoma de outra coisa que por si só torna a proposição verdadeira ou falsa: é ele mesmo que verifica a proposição.” / “A phenomenon isn’t a symptom of something else which alone makes the proposition true or false: it itself is what verifies the proposition.” / “Das Phänomen ist nicht Symptom für etwas anderes, was den Satz erst wahr oder falsch macht, sondern ist selbst das, was ihn verifiziert.” (*PR*, 225)

¹⁵³ Estas proposições podem, porém, provir de hipóteses, uma vez que Wittgenstein as considera leis de formação de proposições (cf. *PR*, 228).

la corretamente. Não devemos ser por ela tentados a dizer o que é sem-sentido.¹⁵⁴

No mês seguinte, volta a reafirmar a sua opção pela linguagem comum:

Eu não tenho em mente uma linguagem fenomenológica, ou ‘linguagem primária’, como costumava chamá-la, como meu objetivo. Já não a considero necessária. Tudo o que é possível e necessário é separar o que é essencial do que não é essencial na *nossa* linguagem.¹⁵⁵ (PR, 1)

Para Hintikka e Hintikka, assiste-se nesta altura a uma rutura definitiva com a linguagem fenomenológica, com a qual o filósofo esteve desde sempre até aí comprometido, passando a adotar a linguagem física.¹⁵⁶ Esta conclusão não é partilhada por Noë, que faz notar que, para Wittgenstein, “A nossa linguagem comum é também fenomenológica.”¹⁵⁷ – também ela é capaz de representar a experiência imediata.¹⁵⁸ Para este autor, Wittgenstein não abandona o projeto filosófico de construir uma linguagem fenomenológica, mas sim o projeto de a construir como uma linguagem formal, com um simbolismo devidamente apropriado, que mostra a estrutura lógica do mundo, como o

¹⁵⁴ “Die Annahme daß eine phänomenologische Sprache möglich wäre & die eigentlich erst das sagen würde was wir in der Philosophie ausdrücken müssen || wollen ist – glaube ich – absurd. Wir müssen mit unserer gewöhnlichen Sprache auskommen & sie nur richtig verstehen. D.h. wir dürfen uns nicht von ihr verleiten lassen Unsinn zu reden.” (BEE, MS 107, October 22, 1929, p. 176)

¹⁵⁵ “I do not have a phenomenological language, or ‘primary language’ as I used to call it, in mind as my goal. I no longer hold it to be necessary. All that is possible and necessary is to separate what is essential from what is inessential in *our* language.” / “Die phänomenologische Sprache oder ‘primäre Sprache’, wie ich sie nannte, schwebt mir jetzt nicht als Ziel vor; ich halte sie jetzt nicht mehr für nötig. Alles was möglich und nötig ist, ist das Wesentliche *unserer* Sprache von ihrem Unwesentlichen zu sondern.” (PR, 1; BEE, MS 107, November 25, 1929, p. 205)

¹⁵⁶ Cf. HINTIKKA, Merrill B. and Hintikka, Jaakko, *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 138-139. A linguagem lógica do TLP é, para Hintikka, igualmente considerada uma linguagem fenomenológica (cf. HINTIKKA, Jaakko, “Wittgenstein as a Philosopher of Immediate Experience” in *Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*, Springer, Dordrecht, 1996, pp. 192-194).

¹⁵⁷ “Unsere gewöhnliche Sprache ist auch phänomenologisch” (BEE, MS 107, 1929, p. 3). Precisamente no mesmo sentido: “Fica claro pelo exposto – o que é natural, aliás - que a linguagem fenomenológica é a mesma do nosso modo físico de expressão comum e tem a vantagem de se poder expressar de maneira mais breve e menos sujeita a mal-entendidos.” / “Aus dem vorigen geht hervor – was übrigens selbstverständlich ist – daß die phänomenologische Sprache das selbe darstellt wie unsere gewöhnliche physikalische Ausdrucksweise & nur den Vorteil hat, daß man mit ihr manches kürzer & mit geringerer Gefahr des Mißverständnisses ausdrücken kann.” (BEE, MS 105, 1929, p. 122)

¹⁵⁸ Cf. NOË, Robert Alva, “Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say”, *Philosophy and Phenomenology Research*, Vol. LIV, N° 1, 1994, p. 16.

tinha feito no *TLP*.¹⁵⁹ Mais recentemente, Venturinha considera que a viragem para a linguagem comum e o consequente abandono da linguagem fenomenológica que Hintikka imputa à filosofia de Wittgenstein desta fase tem que ver com o dualismo imediato/mediato com que ele caracteriza essas linguagens:

*Hintikka afirma que existe um fosso entre o que me é (imediatamente) dado e a sua expressão (mediatizada), como se pudéssemos apreender algo sem que isso estivesse dado "na linguagem e no pensamento" – simultaneamente. O dualismo do imediato/mediato postulado por Hintikka é, de facto, baseado no antigo pressuposto de uma prioridade do pensamento sobre a linguagem, de tal modo que poderíamos ter uma experiência imediata, compreendendo-a fenomenologicamente, embora não pudéssemos expressá-la linguisticamente.*¹⁶⁰

A linguagem fenomenológica será, supostamente, a linguagem que supera esse fosso, a linguagem do pensamento que permite a representação não mediatizada da experiência imediata do fenómeno. Ora, para Hintikka a linguagem comum, para que se vira a filosofia de Wittgenstein, não permite expressar essa experiência e inviabiliza a fenomenologia. Venturinha, pelo contrário, não concebe uma apreensão da experiência imediata que não seja mediatizada, nem uma linguagem que não mediatize essa experiência.¹⁶¹ Não há, para ele, uma linguagem do pensamento que se distinga da linguagem com que o pensamento se exprime. No seu entender, a fenomenologia é um método de clarificação da gramática da descrição dos factos (cf. *PR*, 1).¹⁶² Nessa medida, não é correto dizer que Wittgenstein abandonou a fenomenologia ao voltar-se

¹⁵⁹ Cf. idem, ibidem, p. 17.

¹⁶⁰ “Hintikka maintains that there is a gap between what is (immediately) given to me and the (mediate) expression of that, as if we could apprehend something without it already being given ‘in language and in thought’ – *simultaneously*. The dualism of the immediate/mediate claimed by Hintikka is actually based on the old presupposition of a priority of thought to language, in such a way that we could have an immediate experience, understanding it *phenomenologically*, even though we could not express this linguistically.” (VENTURINHA, Nuno, “Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology”, in Ilse Somavilla e James M. Thompson (eds.), *Wittgenstein and Ancient Thought*, Parerga, Berlin, 2012, pp. 96-97)

¹⁶¹ Cf. idem, ibidem, pp. 97-98. Cf. também VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 278-289.

¹⁶² Cf. VENTURINHA, “Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology”, pp. 99-100.

para a linguagem comum, pois ela “[...] aparece como uma simples extensão da nossa linguagem – claramente em oposição com o que afirma Hintikka.”¹⁶³.

Esta defesa da continuidade da fenomenologia no pensamento filosófico de Wittgenstein parece, no entanto, enfrentar um obstáculo na distinção que ele faz entre as proposições da linguagem comum que, como hipóteses, são inverificáveis e da linguagem fenomenológica que, como representações imediatas da experiência imediata, são propriamente verificáveis. Uma distinção que merece a concordância dos filósofos do Círculo de Viena, que comungavam com o Wittgenstein de 1929-30 o mesmo princípio de verificação do sentido, não obstante as diferenças, nalguns casos significativas, que os separavam quanto à sua aplicação.¹⁶⁴ Para Wittgenstein, o método de verificação de uma proposição determina o seu sentido: “Como uma proposição é verificada é o que diz.”¹⁶⁵ (*PR*, 166) e os dados da experiência imediata são o que podem verificar o que ela diz.¹⁶⁶ Logo, leis e proposições gerais, mas também proposições empíricas, como hipóteses que são, são insuscetíveis de verificação. A consideração das proposições empíricas como hipóteses deve-se à impossibilidade de as verificar de maneira conclusiva, por conseguinte, de as verificar de todo (cf. *PR*, 226). Sobre essa impossibilidade, fala-nos Wittgenstein, de acordo com as notas tomadas por G.E. Moore, na palestra que proferiu a 9 de fevereiro de 1931:

Onde usamos ‘se. . . então’ é em hipóteses.

A proposição tem verificação ou falsificação definitiva: p.e. ‘Parece-me que há um homem aqui’.

A hipótese é como ‘Há um homem aqui’, em que a experiência futura nos pode obrigar a mudar de hipótese: e o importante é que não há verificação definitiva: hipótese é uma regra de acordo com a qual as proposições são construídas.

¹⁶³ “[...] the phenomenological – in clear opposition to what Hintikka claims – appears as a mere extension of our language.” (idem, *ibidem*, pp. 101-102)

¹⁶⁴ Cf. HYMERS, Michael, “Going around the Vienna Circle: Wittgenstein and Verification”, *Philosophical Investigations*, 28:3, 2005, pp. 205- 234.

¹⁶⁵ “How a proposition is verified is what it says.” / “Wie eine Satz verifiziert wird, das sagt er.” (*PR*, 166)

¹⁶⁶ Acredita, Hacker, que a tese de que o sentido de uma proposição é a sua verificação não é considerada por Wittgenstein uma teoria da significação, sendo esse aliás o entendimento de Schlick, um dos filósofos do Ciclo de Viena melhor considerado por Wittgenstein. Seja como for, depois dos anos 1929-30, Wittgenstein abandona totalmente esta tese. (Cf. HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion – Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, p. 143-145)

Suponha ‘Sempre que há nuvens, chove’ ou ‘Todos os homens são mortais’. A experiência confirma essa hipótese; e podemos confirmar isso matando pessoas; mas, se não formos bem-sucedidos, isso não prova que a hipótese esteja errada.¹⁶⁷

Portanto, quando Wittgenstein decide que a sua filosofia, como gramática, deve incidir sobre a linguagem comum, isto é, sobre hipóteses em detrimento das proposições fenomenológicas, parece mais uma vez querer deixar para trás a fenomenologia. Mas, simultaneamente, o filósofo afirma que as hipóteses têm também conexão, que não a de verificação, com a realidade ao regularem a formação de expectativas:

Uma hipótese é uma lei para formar proposições.

Pode-se também dizer: Uma hipótese é uma lei para formar expectativas.

Uma proposição é, por assim dizer, uma seção específica de uma hipótese.¹⁶⁸ (PR, 228)

Assim, não as hipóteses, mas, de acordo com elas, as proposições formadas como expectativas têm um sentido imediato confirmado pela experiência imediata dos fenómenos:

O essencial é que eu possa ser capaz de comparar a minha expectativa não apenas com o que deve ser considerado como resposta definitiva (verificação ou falsificação), mas também com a forma como as coisas estão atualmente. Isso por si só transforma a expectativa em uma imagem.

Ou seja: deve fazer sentido *agora*.¹⁶⁹ (PR, 229)

¹⁶⁷ “Where we use ‘if . . . then’ is in hypotheses. // Proposition has definite verification or falsification: e.g. ‘There seems to me to be a man here’ // Hypothesis is like ‘There is a man here’, where future experience may compel us to change hypothesis: and important thing is that there is no definite verification: hypothesis is a rule according to which propositions are constructed. // Suppose ‘Whenever there are clouds, it rains’ or ‘All men are mortal’. Experience bears out this hypothesis; and we can confirm it by killing people; but, if we don’t succeed, this doesn’t prove hypothesis wrong.” (STERN, David G., Brian Rogers, and Gabriel Citron (eds.), *Wittgenstein Lectures, Cambridge 1930–1933 – From the Notes of G.E. Moore*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 118-119)

¹⁶⁸ “A hypothesis is a law for forming propositions. // You could say: A hypothesis is a law for forming expectations. // A proposition is, so to speak, a particular cross-section of a hypothesis.” / “Eine Hypothese ist ein Gesetz zur Bildung von Sätzen. // Man könnte auch sagen: Eine Hypothese ist ein Gesetz zur Bildung von Erwartungen. // Ein Satz ist sozusagen ein Schnitt durch eine Hypothese in einem bestimmten Ort.” (PR, 228)

É deste maneira que a hipótese «Há um homem aqui» pode servir de base à formação da proposição verificável «Parece-me que há um homem aqui». Conclui o filósofo que, na verdade, a linguagem fenomenológica não se opõe à linguagem comum, desde que esta descreva sem enviesamento a experiência imediata¹⁷⁰:

Não há, como eu acreditava, uma linguagem primária em contraste com a nossa linguagem 'secundária' comum. Mas, a esse respeito, pode-se falar, em contraste com a nossa linguagem, de uma linguagem primária, desde que não exprima nenhuma preferência por certos fenômenos relativamente a outros; teria que ser absolutamente *factual*, por assim dizer.¹⁷¹ (cf. *PR*, 53)

Abre-se, deste modo, a análise fenomenológica ou gramatical à linguagem comum, na medida em que a experiência imediata se pode nela manifestar, não já como sua representação imediata, mas como possibilidade mediada dessa representação.¹⁷²

Por isso, Wittgenstein declara que “A fenomenologia estabelece somente as possibilidades.”¹⁷³ (*PR*, 1). É deste ponto de vista que, de acordo com um sistema de proposições, a verificação da verdade de uma proposição se realiza por contraposição a todas as possibilidades conhecidas de proposições cuja verificação pode ser falsa; ou que a verificação da sua falsidade atende a todas as proposições cuja respetiva verificação pode atestar a sua verdade. Ela fornece a gramática do que representamos, a ordem simbólica e os esquemas conceptuais donde procedem as possibilidades de

¹⁶⁹ “What's essential is that I must be able to compare my expectation not only with what is to be regarded as its definitive answer (its verification or falsification), but also with how things stand at present. This alone makes the expectation into a picture. // That is to say: it must make sense *now*.” / “Es ist das Wesentliche, daß ich die Erwartung nicht nur mit dem muß vergleichen können, was als die endgültige Antwort (Verifikation oder Falsifikation) betrachtet wird, sondern auch mit dem gegenwärtigen Stand der Dinge. Nur das macht die Erwartung zum Bild. // D.h.: Sie muß *jetzt* haben.” (*PR*, 229)

¹⁷⁰ Cf. STERN, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*, pp. 158-159.

¹⁷¹ “There is not—as I used to believe—a primary language as opposed to our ordinary language, the “secondary” one. But one could speak of a primary language as opposed to ours in so far as the former would not permit any way of expressing a preference for certain phenomena over others; it would have to be, so to speak, absolutely *impartial*.” / “Es gibt nicht – wie ich früher glaubte – eine primäre Sprache im Gegensatz zu unserer gewöhnlichen, der “sekundären”. Aber insofern könnte man im Gegensatz zu unserer Sprache von einer primären reden, als in dieser keine Bevorzugung gewisser Phänomene vor anderen ausgedrückt sein dürfte; sie müßte sozusagen absolut *sachlich* sein.” (*PR*, 53)

¹⁷² Cf. THOMPSON, James M., *Wittgenstein on Phenomenology and Experience: An Investigation of Wittgenstein's ‘Middle Period’*, Publication from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen (WAB), Bergen, 2008, pp. 90-91.

¹⁷³ “Phenomenology only establishes the possibilities.” / “Die Phänomenologie stellt nur die Möglichkeiten fest.” (*PR*, 1)

representação, isto é, as regras de uso da linguagem. As possibilidades assim estabelecidas pela gramática devem ter a mesma multiplicidade lógica dos fenómenos.¹⁷⁴ Todavia, quanto a estas possibilidades, Medina sublinha que não sendo possível uma linguagem fenomenológica que seja a voz dos fenómenos, a nossa linguagem comum mais não faz do que nos pôr a falar por eles:

[...] em 1929–30, Wittgenstein enfatizará que não podemos simplesmente deixar que os fenómenos falem por si mesmos, pois sendo eles mudos, falamos nós por eles.¹⁷⁵

E nós falamos por eles através das nossas convenções gramaticais que projetam sobre a realidade, como se de uma medição se tratasse, um sistema inferencial de proposições, de tal maneira que a realidade é retratada por uma proposição que é, por assim dizer, uma medida numa escala.¹⁷⁶ Para Medina, em concordância com Hintikka, na impossibilidade de uma linguagem fenomenológica, a gramática da linguagem comum que se mede com a experiência imediata só pode ser arbitrária. Ora, Noë nega a direção desta impossibilidade:

Não foi a impossibilidade de uma linguagem fenomenológica que convenceu Wittgenstein da arbitrariedade da gramática. O inverso é a verdade.¹⁷⁷

É a constatação de que a gramática da nossa linguagem é autónoma relativamente à realidade que leva Wittgenstein a prescindir da fenomenologia como método de investigação dos fenómenos, mas não da investigação fenomenológica enquanto investigação gramatical dos usos da linguagem que os descrevem.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Cf. NOË, Robert Alva, “Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say”, pp. 8-9.

¹⁷⁵ “[...] in 1929–30 Wittgenstein will emphasize that we cannot simply let the phenomena speak for themselves, for they are mute, we speak for them.” (MEDINA, José, *The Unity of Wittgenstein’s Philosophy – Necessity, Intelligibility, and Normativity*, p. 40)

¹⁷⁶ Cf. MEDINA, José, *ibidem*, p. 46. Cf. também ENGELMANN, Mauro Luiz, *Wittgenstein’s Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*, p. 44.

¹⁷⁷ “It was not the impossibility of a phenomenological language that convinced Wittgenstein of the arbitrariness of grammar. The converse is the true.” (NOË, Robert Alva, “Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say”, pp. 24-25)

¹⁷⁸ Cf. NOË, Robert Alva, “Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say”, p. 25.

A análise que Wittgenstein faz, no *PR*, dos fenómenos do tempo, espaço e eu, que de seguida nos propomos apresentar, exhibe claramente as dificuldades e problemas de usar a linguagem comum, física, para descrever a experiência imediata destes fenómenos. Mas prova igualmente que, não obstante ser essa a linguagem usada pelo filósofo, é viável estabelecer as possibilidades gramaticais de representação desses fenómenos. Determinar o que, nas convenções gramaticais da linguagem comum, é e não é essencial, diz respeito ou não ao fenómeno, torna-se indispensável nesta forma não idealizada de fenomenologia.

O Pensamento do Fenómeno e o Tempo

A linguagem retira o seu fundamento do facto de que expressa o sentido que lhe é dado pelos fenómenos. Só como representação do mundo a linguagem tem cabimento. Por isso, o pensamento que se expressa na linguagem pensa os fenómenos. Mas o modo de pensá-los, o modo da linguagem se aplicar aos fenómenos, é como a fita métrica se aplica à extensão de uma mesa, ou seja, um sistema de proposições é, por assim dizer, sobreposto ao fenómeno e com ele comparado, donde resulta uma medida dada na proposição que melhor o descreve. A linguagem e o fenómeno devem ser comensuráveis da mesma maneira espaço-temporal que o é a fita métrica e a extensão de uma mesa (cf. *PR*, 48). É sempre num determinado espaço e tempo que se tira e verifica a medida. Mas, então, como explicar o pensamento sobre o passado ou o futuro? Com o quê se comparam as proposições que expressam esse pensamento? Se os fenómenos são a experiência imediata da realidade, como verificar a verdade ou falsidade das proposições que não se referem ao momento presente? O que está aqui em causa é essencialmente a possibilidade de comparação das proposições com a memória das experiências a que se referem e os fenómenos vindouros sobre os quais se formulam expectativas. Esta possibilidade tem, porém, subjacente uma concepção física do curso da experiência. De acordo com ela, o tempo é um conceito relativo ao movimento dos corpos, daquilo que é físico. Diz respeito ao antes e ao depois do que está, ao instante, em processo de mudança. Presume, pois, que a nossa experiência imediata se desenrola igualmente da mesma forma que o tempo físico, em que o presente é dado pelo que continuamente muda, sendo o que foi memorável e o que está para vir expectável. Devemos, aliás, à memória o apercebermo-nos do próprio movimento das coisas físicas

e a possibilidade de formarmos expectativas sobre a sua evolução. É como uma corrente, que por vezes chamamos o «fluxo da vida», que natural e imponderadamente o mundo se nos apresenta (cf. *PR*, 48). E é em relação a esse fluxo que verificamos as nossas proposições.¹⁷⁹

No movimento, o que está presente deixa a todo o momento de o estar; o que se apresenta está ininterruptamente em fuga. Nisto, uma imagem sucede a outra imagem incessantemente. Não fosse a memória e não teríamos consciência de que a imagem presente é contínua com a imagem que passou, nem seria possível dar conta de uma eventual unidade de sentido na evolução das imagens que permitisse criar expectativas acerca das imagens porvir. Assim, a memória torna as imagens passadas, ordenadas de um certo modo, coevas das imagens imediatas à realidade.¹⁸⁰ A sua função é, pois, preservar a atualidade das imagens apesar de não serem mais imagens imediatas da realidade. Ora, se a memória permite-nos perceber o desenrolar do tempo no movimento físico, as imagens residentes na memória são atemporais. Essas imagens não são como fossem fotografias da realidade de outrora que guardamos na gaveta e que, sempre que o desejamos, recuperamos, por assim dizer, a sua presença real e, através delas, é como se a olhássemos de novo, recordando a realidade por elas fixada. A conceção física do tempo não vigora no domínio das imagens (cf. *PR*, 49). É, pois, lícito dizer, segundo as próprias palavras do filósofo, que:

A memória e a realidade devem estar em *um* só espaço.

Eu posso também dizer: a imagem e a realidade estão em *um* só espaço.¹⁸¹ (*PR*, 38)

A experiência imediata é esse espaço comum à realidade e à imagem. É com a experiência imediata que a proposição se mede, é nela que a proposição verifica a sua

¹⁷⁹ “A corrente da vida, ou a corrente do mundo, flui e as nossas proposições são, por assim dizer, verificadas apenas em instantes.” / “The stream of life, or the stream of the world, flows on and our propositions are so to speak verified only at instants.” / “Der Strom des Lebens, oder der Strom der Welt, fließt dahin, und unsere Sätze werden, sozusagen, nur in Augenblicken verifiziert.” (*PR*, 48)

¹⁸⁰ Cf. ENGELMANN, Mauro Luiz, *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*, p. 54.

¹⁸¹ “The memory and the reality must be in *one* space. // I could also say: the image and the reality are in *one* space.” / “Die Erinnerung und die Wirklichkeit müssen in *einem* Raum sein. // Ich kann auch sagen: Die Vorstellung und die Wirklichkeit sind in *einem* Raum.” (*PR*, 38)

conformidade. Também a proposição acerca do passado, á semelhança da proposição relativa ao presente, mede-se com o fenómeno. Contudo, para nessa experiência se discernir o movimento e conceber o tempo físico, ela tem de permitir destacar a imagem imediata da imagem memorada. Para se notar a sucessão de imagens é preciso que as imagens sucedidas não se confundam com a imagem que sucede. O filósofo acaba, pois, por conceder que possa existir uma qualquer forma temporal no mundo das imagens, muito embora radicalmente diferente do tempo físico (cf. *PR*, 50). No entanto, se as proposições que descrevem a situação presente podem ser verificadas pela experiência imediata dessa situação, as proposições que se referem ao passado denotam meramente uma crença, que nenhuma fonte histórica, suscetível de experiência imediata, pode decidir a sua verdade ou falsidade. A condição geral para a verificação das proposições é dada por Wittgenstein sob a forma de interrogação: “Não é tudo o que quero dizer: entre a proposição e a sua verificação não há intermediários negociando esta verificação?”¹⁸² (*PR*, 56). Logo, a crença substitui-se à verdade ou falsidade das proposições, quando estas remetem para factos já ocorridos e dos quais é impossível ter experiência imediata, a não ser das próprias fontes históricas. Mas, adverte Wittgenstein, que só se acredita no que imaginamos ter alguma forma de verificação (cf. *PR*, 59).

A mencionada condição geral para a verificação das proposições suporta igualmente a conclusão de que as proposições que se referem ao futuro não podem ser verificadas senão como uma resposta do futuro volvido presente. Daí que naturalmente as proposições de expectativa ou desejo, aquando da sua enunciação e enquanto assim permanecerem, não podem ser confirmadas, sendo outras proposições a dar conta da realidade emergente (cf. *PR*, 26). Espera-se ou deseja-se precisamente o que, ao momento, é diverso da realidade. Na verdade, as proposições de expectativa são como uma busca por algo que se conhece, e, por conseguinte, se antecipa, e pretende que venha a ser realidade (cf. *PR*, 28). É como se a sua verificação fosse continuamente diferida até ao momento em que a realidade, respondendo-lhe, se substitui à expectativa, confirmando-a ou negando-a. A realização da expectativa de *p* significa apenas *p* e a sua não realização $\sim p$ (cf. *PR*, 25 e 26). E é claro que a realidade dada por *p* é totalmente

¹⁸² “Isn’t all that I mean: between the proposition and its verification there is no go-between negotiating this verification?” / “Ist nicht alles was ich meine, daß es zwischen dem Satz und seiner Verifikation nicht noch ein Mittelglied gibt, das diese Verifikation vermittelt?” (*PR*, 56)

independente da expectativa de p ; e o que é verificado é p ou $\sim p$ e não a expectativa de p .

Assim, para Wittgenstein, a realidade é simplesmente a experiência do tempo presente (cf. *PR*, 54 e 56). Ela é a experiência imediata dos fenómenos. Para tornar mais claro o que quer significar com esta conclusão, ele faz uso do caso da película de filme projetada na tela. Através deste caso, estabelece uma analogia entre a relação da película de filme com a imagem projetada e a relação dos factos físicos com a sua experiência imediata (cf. *PR*, 51). Ao contrário da película que se desenrola na bobine para ser projetada, o filme que se desenrola na tela não tem um antes e um depois, apenas a imagem projetada. Do mesmo modo, o passado e o futuro ocorrem com a sucessão dos factos físicos, mas não na experiência imediata desses factos. Esta, tal como o filme na tela, é constituída somente pelo presente. Por este motivo, a linguagem, que apenas se pode referir à realidade, não pode dizer que, no mundo, tudo flui, embora isso se possa depreender da própria aplicação da linguagem, isto é, das proposições que representam a realidade (cf. *PR*, 47 e 54).¹⁸³ Mas, se assim é, dizer que a realidade ou a experiência imediata dela é tão-só o presente torna o seu sentido redundante, pois ao dizer-se que ela é presente pressupõe-se que ela poderia ser o passado ou futuro – o que não é o caso. A experiência imediata é um o espaço sem limite, sem outro espaço que o contenha, e, por conseguinte, a linguagem, que apenas intenta a sua descrição, não tem a possibilidade de uma aplicação exterior a esse espaço, de maneira a poder relatar o que nele se passa, da mesma forma que o fazemos relativamente ao movimento físico. Este mesmo facto permite concluir que a linguagem não pode expressar a essência do mundo, ainda que a essência da linguagem, as suas regras de representação gramatical, possa ser uma sua figuração. É, pois, do âmbito próprio da filosofia descrever a essência do mundo através da exposição das regras de representação, identificando deste modo o que não pode ser dito. E a linguagem só pode dizer o que é verificável pela experiência imediata. Se tomarmos como referência o tempo físico aparente, o «presente» é tudo o que podemos conhecer. O mesmo é dizer que só podemos conhecer os fenómenos. Eis,

¹⁸³ Para uma discussão aprofundada da relação entre a fenomenologia em Wittgenstein e a ideia atribuída a Heraclito de que “tudo flui” e de que “não se pode pisar duas vezes no mesmo rio”, ver STERN, David G., “Heraclitus’ and Wittgenstein’s River Images: Stepping Twice into the Same River”, *The Monist – An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*, Vol. 74, N.º 4, 1991, pp. 579-604; NOË, Robert Alva, “Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say”, *ibidem*, pp. 1-42; e VENTURINHA, Nuno, “Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology”, pp. 85-110.

o que parece ser, segundo Wittgenstein, a última consequência do solipsismo (cf. *PR*, 54).

Mas se o fenómeno não tem tempo, já a linguagem é uma expressão temporal do pensamento. A possibilidade de descrição da linguagem reside apenas no facto dos seus signos pertencerem à física. No mesmo sentido, a linguagem, enquanto signo, falado e escrito, desenrola-se no tempo físico. Na metáfora da película de filme projetada na tela, o signo linguístico é algo na película de filme que, enquanto se desenrola de modo a projetá-lo, tem como ele uma natureza fugaz. O desenrolar da fala no filme é movimento, na medida que as proposições ditas se substituem a outras acabadas de dizer, deixando atrás de si toda uma sucessão ordenada de proposições enunciadas e fazendo eventualmente adivinhar à sua frente outras proposições a enunciar (cf. *PR*, 69, 70 e 75). As proposições que, ao descrever a realidade, fisicamente se sucedem evidenciam por si mesmas o tempo físico e remetem-nos ao tempo da memória. As proposições que se referem ao tempo descrevem precisamente esse tempo da memória (cf. *PR*, 75). E esse tempo não é uma ilusão, como não é também o tempo físico da sucessão de proposições. Tudo isto é assim, porque, apesar do fenómeno não estar no tempo, ele contém tempo (cf. *PR*, 69 e 75). Ele mesmo não tem um antes e um depois de um agora que se atualiza indefinidamente, mas contém todos esses momentos a que as proposições se referem. Mas não é sem equívocos que a linguagem, cujo tempo é físico, descreve os fenómenos, que estão fora desse tempo. O que faz com que Wittgenstein se interrogue: “Mas como pode uma linguagem física descrever o fenomenal?”¹⁸⁴ (*PR*, 68).

O Pensamento do Fenómeno, o Espaço e a ‘Minha’ Experiência

A resposta que o filósofo dá a esta questão é firme e clara:

¹⁸⁴ “But how can a physical language describe the phenomenal?” / “Wie kann aber eine physikalische Sprache das Phänomen beschreiben?” (*PR*, 68)

Os piores erros filosóficos surgem sempre quando tentamos aplicar a nossa linguagem – física – comum na área do imediatamente dado.¹⁸⁵ (*PR*, 57)

A epistemologia, ao dedicar muitas das suas proposições a situações fisicamente impossíveis, não tem certamente em vista a verdade ou a falsidade dessas proposições. Abundam, aliás, no discurso filosófico muitas proposições sobre as quais não se procura saber da sua verdade ou falsidade (cf. *PR*, 60). Assim se passa com as proposições filosóficas que se referem à experiência imediata como sendo a experiência de um indivíduo, algo que ele possui – a «minha experiência». Ora, não é possível aceder à experiência do outro para, em oposição, afirmar que esta experiência, e não essa outra, é minha. Só se conhece, sem mais, a experiência, e esta só apresenta o outro fisicamente individualizado, indivíduo entre indivíduos físicos, e jamais o apresenta como algo separado pela sua própria experiência. Wittgenstein dá alguns exemplos de usos da linguagem que, ao assumirem a individuação pela experiência, são sem sentido. Esses exemplos descrevem a circunstância de que os meus dados dos sentidos ou do sentir não são os de outros ou os deles não são os meus. Dizer que «Eu tenho uma dor de dentes» ou que «Ele tem uma dor dentes» envolve a possibilidade lógica de distinguir uma da outra dor de dentes, mas como compará-las? Como diferenciá-las, por exemplo, quanto à intensidade? Não posso colocar-me no lugar do outro e dizer que a dor de dentes que tive é agora a dessoutro, como se, diz-nos o filósofo, estivesse a dizer que a carteira que estive na minha mão está agora na dele. Mas igualmente sem sentido é a proposição «Eu sinto a minha dor dentes», como fizesse sentido dizer «Eu não sinto a dor de dentes que tenho». Poder-se-á, no entanto, argumentar que apenas as dores de cada um, porque somente cada um as sente, permitem verificar a proposição «Eu estou com dores» e que as dores de mais ninguém podem verificá-la. O que aqui, ao fim e ao cabo, está em causa é a proposição «Eu não posso sentir a tua dor de dentes». Mas esta proposição, ao admitir a possibilidade de sentir a dor de dentes na boca de outrem, é sem sentido ou mesmo absurda (cf. *PR*, 61, 62 e 63).

Enfim, nada na experiência dada no sentimento de dor permite distinguir que ele é «meu» (cf. *PR*, 63).¹⁸⁶ A situação é bem diferente quando, na proposição «Eu estou

¹⁸⁵ “The worst philosophical errors always arise when we try to apply our ordinary – physical – language in the area of the immediately given.” / “Die ärgsten philosophischen Irrtümer entstehen immer, wenn man unsere gewöhnliche – physikalische – Sprache im Gebiet des unmittelbar Gegebenen anwenden will.” (*PR*, 57)

com dores», ela refere-se não ao sentimento de dor, mas antes ao facto de ser a minha boca que a pronuncia ou a certos comportamentos característicos ligados a um corpo que me individualiza. Esta mesma proposição pronunciada por uma outra boca distingue a dor como propriedade de um corpo alheio. Do mesmo modo, na proposição «Ele está com dores», o «ele» diz respeito a um outro corpo cujos comportamentos correspondem à sua dor. Mas não nos iludamos com a possibilidade da experiência de um certo padrão de comportamentos de um outro corpo ser uma manifestação da sua dor, de uma interioridade de que não temos experiência. O erro está em considerar determinadas configurações de comportamentos de outros corpos como manifestações de sentimentos. É por este motivo que, para Wittgenstein, a proposição «Ele está com dores» tem exatamente o mesmo sentido quer os comportamentos padrão supostamente indiquem que ele tem efetivamente dores, quer esses comportamentos correspondam apenas a uma dissimulação. Se esse padrão de comportamentos é ou não uma manifestação de sentimentos, tal não é dado verificar na experiência imediata. Ela não autoriza que o mesmo quadro de comportamentos que o meu corpo revela quando sinto dores, uma vez presente em outro corpo, possa na verdade implicar que esse corpo sente as mesmas dores que eu senti (cf. *PR*, 64 e 65). A semelhança de comportamentos entre corpos que morfológica e fisiologicamente se parecem não permite inferir, a partir do ponto de vista da experiência de um desses corpos, a partilha de uma experiência semelhante, nem sequer que ambos são capazes da experiência, que são dotados de uma interioridade por detrás de um corpo. As analogias, ao fazerem inferência do conhecido para o desconhecido, como fosse possível deduzir da experiência o que não temos experiência, são uma armadilha do pensamento. Ela cria a ilusão de se poder, desta maneira, conhecer o que não é contemplado na experiência imediata dos fenómenos. Wittgenstein recorre ironicamente à analogia para avisar os incautos sobre justamente os perigos de certo tipo de analogia: “Os filósofos que acreditam que se pode, por assim dizer, ampliar a experiência através do pensamento, devem lembrar-se que se pode transmitir discurso através do telefone, mas não sarampo.”¹⁸⁷ (*PR*, 66).

¹⁸⁶ Sublinhe-se a recusa de Wittgenstein de que os sentimentos possam ser princípio de individuação. Não obstante, em qualquer dos casos, de maneira alguma a sua investigação fenomenológica põe em causa a experiência dos sentimentos.

¹⁸⁷ “Philosophers who believe you can, in a manner of speaking, extend experience by thinking, ought to remember that you can transmit speech over the telephone, but not measles.” / “Die Philosophen, die glauben, daß man im Denken die Erfahrung gleichsam ausdehnen kann, sollten daran denken, daß man durch Telefon die Rede, aber nicht die Masern übertragen kann.” (*PR*, 66)

É, assim, sem-sentido toda a proposição que atribui a si ou a outros uma dor, um sentimento. Nada na experiência do sentimento permite radicar a noção de ‘eu’. Essa experiência não mostra alguém separado e senhor do que sente. Ela não individualiza. É claro que o sentimento é percecionado, e no caso do sentimento de dor, essa percepção é desagradável. Assim, da mesma maneira que imaginamos que este sentimento nos pertence, também imaginamos que ele possa ser pertença de outros, que outros possam ter a mesma percepção desagradável de dor. Mas é igualmente imaginável que uma cadeira possa ter dores, muito embora se possa considerar tal imagem como um disparate, uma fantasia sem qualquer aderência à realidade. Wittgenstein, “[...] acredita que é claro que dizemos que outras pessoas têm dores no mesmo sentido que dizemos que uma cadeira não as tem.”¹⁸⁸ (*PR*, 65). Esse sentido comum é dado pela imaginação, mas não pela experiência. Imaginamos, sem nunca poder verificar, que o sentimento é possível em outros corpos separados deste corpo que sente. Mas, a este propósito, o filósofo lança um repto à nossa imaginação: como seria a experiência num corpo que fosse composto por dois organismos separados? (cf. *PR*, 66) Estamos, obviamente, perante uma situação fantástica, que nem a experiência, nem a inferência analógica que fazemos a partir dela, nos permitem conceber a natureza de uma tal experiência. No entanto, a situação deixa-nos na dúvida quanto à possibilidade da individuação corpórea e, conseqüentemente, da ligação do sentimento a um corpo. Muito provavelmente deixaria de haver razão para o uso do «eu» e dos restantes pronomes pessoais. O espaço da imaginação analógica ou da fantasia não constitui fundamento para tomar como verdade o que a experiência não confirma. Não admira, pois, que a investigação fenomenológica-gramatical não sustente o pensamento de que existe a experiência pessoal, assim como de tempo delimitado e, como veremos mais adiante, de campo visual homogêneo (cf. *PR*, 66).

Uma objeção que se pode alegar contra a ideia de que o eu não é algo de que se tenha experiência é que a experiência do espaço visual parece partir sempre de um mesmo corpo que abarca e integra esse espaço. Deste ponto de vista, o eu corresponde ao corpo, ao todo indiviso e às suas partes, que a todo o momento pode integrar, na proximidade mais imediata, dir-se-ia mesmo íntima, de quem olha, o seu campo de visão. Esse todo inteiro, donde se lança o olhar, torna-se naturalmente corpo próprio,

¹⁸⁸ “[...] believe it’s clear we say other people have pains in the same sense as we say a chair has none.” / “[...] glaube, es ist klar, daß man in demselben Sinne sagt, daß andere Menschen Schmerzen haben, in welchem man sagt, daß ein Stuhl keine hat.” (*PR*, 65)

diverso de outros corpos presentes no mesmo campo visual. Mas, para Wittgenstein, o corpo e os dois olhos que vêm ou a sua posição não são justificção para divisar um sujeito que representa o espaço visual (cf. *PR*, 71).¹⁸⁹ O olho que, por hipótese, não tivesse a faculdade de se ver a si mesmo e ao corpo de que faz parte não poderia localizar-se no espaço visual, apesar de não deixar, por esse motivo, de visualizar o espaço. A visão do espaço não necessita de um corpo próprio, como fosse através dele que o espaço é visualizado. Já a ideia de que é através do globo ocular que se tem a visão do mundo é da mesma ordem da visão do mundo através de uma janela. Nessa ordem de ideias, o olhar fixo por detrás de uma janela focado apenas no que se passa para além dela e que não se pode ver a si mesmo, apenas vê através da janela. Porém, é certamente escusado dizer que não é a janela que nos permite ver e que ela não é corpo próprio. Ora, o mesmo pode ser dito sobre o que se designa por globo ocular ou corpo próprio (cf. *PR*, 72).

No entanto, poder-se-á ainda argumentar que a própria noção de espaço parece requerer um corpo próprio. Ela surge na profundidade da visão, projetada a partir de um ponto de vista dado pelo que olha, donde se vislumbram objetos de dimensão variável e mais ou menos afastados entre si relativamente a esse ponto. Mas também surge, no movimento desse corpo, com a percepção de aproximação ou de afastamento de outros corpos, de aumento ou de diminuição da sua dimensão. O que Wittgenstein diz acerca destes argumentos é de que eles nada mais fornecem que “puras informações geométricas” e que apenas dizem respeito aos objetos (cf. *PR*, 73). Nenhum sujeito está contido ou pressuposto na geometria do espaço visual. Não obstante, a noção de espaço é ainda suscitada pelo volver do corpo necessário para enxergar os objetos fora de um determinado campo de visão. Seja para onde for que ele se vire, ele está absolutamente inserido no espaço que continuamente o cerca e cobre. É a possibilidade das alterações do campo de visão permitidas pelo volver do corpo que está na base desta noção. O

¹⁸⁹ A exigência de uma descrição tanto quanto possível exata da experiência imediata dos fenómenos requer que se atenda somente à experiência e às possibilidades de representação da linguagem, excluindo quaisquer outros elementos que nisso introduzam hipóteses. A objetividade é essencial ao conhecimento dos fenómenos para que possam revelar a verdadeira estrutura gramatical da nossa linguagem. Daí que Wittgenstein negue a necessidade de referência a um sujeito e a um corpo para a compreensão da forma do fenómeno do espaço, mas também do tempo e das cores. Estes fenómenos devem ser descritos de modo independente do sujeito ou da sua subjetividade. Supõe-se que a experiência imediata é uma experiência que corresponde de modo transparente à realidade e que a objetividade é uma condição necessária à possibilidade de expor claramente a sua estrutura e de ser verdadeiro o que dela se falar. Está, pois, completamente posta de parte o que é particular na experiência privada da realidade. (Cf. ENGELMANN, Mauro Luiz, *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*, pp. 20-22.)

espaço é, deste modo, constituído por todas as possibilidades de campos visuais distintos, sendo contínua a sua sucessão. Para o filósofo, a noção de espaço seria essencialmente diferente sem o sentimento da capacidade de volver o corpo (cf. *PR*, 73). Um olho imóvel ou a visão de olhos fechados não faria ideia do espaço à sua volta (cf. *PR*, 73 e 74). Não é unicamente o visual que sustenta a noção comum de espaço, mas esses sentimentos residentes no corpo em movimento (cf. *PR*, 74). São eles, já o vimos, que parecem destacar o eu por oposição ao outro. Mas também já sabemos que a análise fenomenológica-gramatical não encontra qualquer fundamento para o eu de base afetiva. O espaço visual não contém um sujeito, mas somente objetos. Por isso, entende Wittgenstein que a própria expressão «espaço visual» é equívoca ao pressupor que a visão é de um órgão ocular, como se esta precisasse de um dono. E, sendo assim, ela é inapropriada à linguagem fenoménica (cf. *PR*, 74).

Uma derradeira objeção assinala a construção subjetiva do espaço visual. De facto, mais ninguém consegue ver o meu nariz como eu o vejo. A visão espacial é, neste sentido, minha pertença. E o ver é uma construção do sujeito que vê. O sujeito pode até não ser os objetos que vê (o corpo próprio e os seus membros), mas decerto é o que é capaz da construção subjetiva dos objetos em geral. O eu é, pois, o que, ao separar o que é visto da sua visão, ao descobrir-se a si no olhar intencional, subjetiva o espaço visual. Ou seja, o sujeito é aquele cuja visão naturalmente subjetiva o espaço. Em resposta a esta objeção, Wittgenstein sublinha que, tomando como base o espaço visual, o que é construído é o espaço objetivo, contra o qual aquele é designado de subjetivo (cf. *PR*, 71). A ideia da subjetividade do espaço visual ergue-se a partir da presunção da objetividade do espaço («a coisa em si») e de que há um sujeito separado do objeto pela impossibilidade de o ver tal qual ele é, senão segundo o seu próprio modo de o ver («a coisa para si»). Mas, na verdade, não há nada na experiência que permita afirmar esse espaço objetivo que serviria à distinção de uma subjetividade. Tudo a que temos acesso é à experiência do espaço visual. Não há, pois, outros objetos que não sejam os dessa experiência sobre a qual fazemos a sua representação. E, faz notar o filósofo, a experiência imediata não contém qualquer contradição e não necessita de qualquer explicação (cf. *PR*, 74). Conclui, assim, Wittgenstein: “O que é essencial é que a

representação do espaço visual é a representação de um objeto e ela não contém qualquer sugestão de um sujeito.”¹⁹⁰ (PR, 71).

O uso comum da linguagem obedece frequentemente à estrutura sintática sujeito-objeto, e, contudo, o sujeito não tem qualquer presença na experiência imediata dos fenómenos. Quando escrutinado o seu uso pela análise fenomenológica, o sujeito, como vimos, é reduzido a uma mera hipótese que distorce a verdadeira estrutura lógica do mundo. Aquela estrutura sintática não é a representação correta da estrutura lógica dos fenómenos. E, no que diz respeito ao fenómeno do espaço visual, este não é o espaço físico que o eu apreende, mas o espaço como é dado na experiência imediata, isto é, como configurações de objetos fenoménicos, onde o sujeito não tem presença. Thompson resume do seguinte modo a conclusão a que chega Wittgenstein:

Ele está convencido de que, com a adoção do que foi chamado de linguagem ‘menos-eu’ [*I-less*], daremos um passo gigantesco no sentido de reconhecer um perigo oculto na estrutura da sintaxe. Por outro lado, o fato de podermos navegar com sucesso nas nossas vidas diárias sem a ‘estrutura do Eu-sujeito’ serve para demonstrar o seu papel supérfluo e, portanto, não essencial na nossa linguagem.¹⁹¹

As proposições da linguagem comum que descrevem o fenoménico terão, pois, de prescindir do uso do sujeito. Essa é a condição necessária para a verificação da sua verdade ou falsidade.

¹⁹⁰ “The essential thing is that the representation of visual space is the representation of an object and contains no suggestion of a subject.” / “Das Wesentliche ist, daß die Darstellung des Gesichtsraums ein Objekt darstellt und keine Andeutung eines Subjekts enthält.” (PR, 71)

¹⁹¹ “He is convinced that with the adoption of what has become referred to as the “I-less” language, we will have taken a giant step towards recognizing a danger hidden in the syntax structure. Conversely, that we can successfully navigate our daily lives without the “I-subject structure” serves to demonstrate its superfluous, hence non-essential role in our language.” (THOMPSON, James M., *Wittgenstein on Phenomenology and Experience: An Investigation of Wittgenstein’s ‘Middle Period’*, p. 96)

Capítulo 6 – O Pensamento e a Ética

E, no entanto, atrás de um símbolo, por mais trivial que ele seja, por mais apta que seja a ratio analógica para ser analisada, nunca está um facto, mas um anseio compreensivo que pode ser infinito, uma tensão que pode não conhecer afrouxamento. Embora “Deus é nosso pai” implique um sistema analógico, a análise da sua ratio não conhece limites, pois supõe uma visão com origem numa afinidade.¹⁹²

A Inefabilidade da Experiência do Pensamento

O pensamento não é um fenómeno; ele não é um facto físico de que se possa ter experiência imediata. Não existe, pois, uma fenomenologia do pensamento. Logo, não se pode testar a veracidade das proposições que a ele se refiram. Tais proposições são logicamente sem-sentido. Contudo, temos a experiência da representação dos fenómenos de que faz parte a própria linguagem. Esta, na medida em que é expressa por signos linguísticos escritos ou orais, está ao mesmo nível de outros fenómenos de que naturalmente temos experiência. É precisamente este facto que os torna comensuráveis, isto é, passíveis de serem comparados de tal maneira que o fenómeno da linguagem pode representar outros fenómenos. No entanto, é ao simbólico que cabe a função de representação, estabelecer uma ligação determinada dos signos aos fenómenos. Mas, ao contrário do signo linguístico, o simbólico não é ele mesmo um fenómeno. Se é inegável que deles tenhamos experiência, o significado das palavras e o sentido das proposições não são objetos de experiência imediata. São, efetivamente, os fenómenos que nos mostram o pensamento na sua intenção de representar simbolicamente a realidade. Porém, a linguagem simbólica é incapaz de se pronunciar com sentido sobre a experiência do simbólico. Esta é a razão pela qual é sem-sentido o que se possa dizer sobre o pensamento.

No mesmo alinhamento de ideias do *TLP*, as *PR* concluem pela impossibilidade de pensar o pensamento. E, como vimos anteriormente, esta conclusão não é abalada pelos resultados da investigação da aprendizagem primária da linguagem, da formação original do significado das palavras e do sentido das proposições. A linguagem não é

¹⁹² MOLDER, Maria Filomena, *Símbolo, Analogia e Afinidade*, Edições Vendaval, Lisboa, 2009, p. 55.

capaz de expressar como é que através dessa aprendizagem passamos a usar de maneira determinada as palavras. Não é possível pôr em palavras o modo como se constituíram os seus significados. E o mesmo também podemos dizer da formação original do sentido das proposições (cf. *PR*, 5, 6, 12 e 14). No entanto, como é salientado por Wittgenstein, a aprendizagem de uma linguagem não é possível sem começarmos a pensar nela (cf. *PR*, 5). Mas, desde logo, essa aprendizagem tem lugar numa experiência de pensamento inefável, que sobre ela o próprio pensamento não é capaz de expressar-se com sentido. Na verdade, também a aprendizagem não é do domínio da experiência imediata dos factos naturais, com base na qual podemos verificar a verdade ou a falsidade do que sobre ela possamos dizer.

A impossibilidade de se falar sobre a experiência do pensamento deve-se ao facto dessa experiência não ser imediata à realidade natural ou física. A linguagem, diz-nos Wittgenstein, só tem sentido quando se refere ao mundo, à experiência imediata dele (cf. *PR*, 7 e 47). O que lhe outorga sentido é o mundo que ela representa e, uma vez que o sentido é o que a torna compreensível, ela nada mais pode representar senão mundo. Assim, a experiência do pensamento ou simbólica não pertence ao mundo. E ao estar fora dele, essa experiência é inexprimível. Ela, porém, tem origem na experiência imediata da realidade. É essa experiência que possibilita a experiência simbólica, linguística ou não linguística (cf. *PR*, 5). Como os usos da linguagem referem-se sempre ao mundo, é a experiência dele que nos permite experimentar o pensamento como expressão linguística. Esta ideia era já expressa no *TLP* com a seguinte formulação: “O pensamento é a proposição com sentido.” (*TLP*, 4). A experiência de que os signos linguísticos representam de modo determinado o mundo é a experiência do pensamento. Uma experiência em que o pensamento ocorre num processo articulado de uso de signos: “Eu só chamo um processo *articulado* a um pensamento: pode-se então dizer ‘só o que tem uma expressão articulada’.”¹⁹³ (*PR*, 32). Ele apresenta-se deste modo como uma noção que diz respeito à possibilidade de os signos simbolizarem a realidade. Essa possibilidade é a do sentido de a proposição concordar ou não concordar com o sentido dado na sua experiência imediata. É o sentido imediatamente experimentado da realidade que permite verificar a verdade ou a falsidade do sentido das proposições.

¹⁹³ “I only call an *articulated* process a thought: you could therefore say ‘only what has an articulated expression’.” / “Gedanken nenne ich erst den *artikulierten* Vorgang; man könnte also sagen, ‘erst das, was einen artikulierten Ausdruck hat’.” (*PR*, 32)

Esta possibilidade de verificação não é, todavia, o que torna necessário que a linguagem, para que a possamos compreender, só se possa referir ao mundo:

Se eu disser que a representação deve tratar do meu mundo, então não se pode dizer que ‘de outra forma eu não poderia verificá-la’, mas ‘uma vez que de outra forma nem começaria a ter sentido para mim’.¹⁹⁴ (*PR*, 34)

O sentido do que dizemos é inextricável da ação inserida e implicada no mundo. Na aprendizagem da linguagem, o seu sentido adquire-se em estreita ligação com ela (cf. *PR*, 23). Os signos linguísticos começam por assim se constituir enquanto representação primária da realidade. Deste modo, não é a possibilidade de verificação do que se diz junto da realidade que faz com que a linguagem só se possa a ela referir, mas tudo o que se possa dizer com sentido já está a ela ligado necessariamente. A possibilidade de verificação decorre dessa ligação original. É justamente porque a linguagem se funda nessa ligação que é possível a verificação da veracidade das proposições. O pensamento só é capaz de determinar a verdade ou falsidade do que expressa porque essa expressão tem um sentido fundado na realidade. Se é o pensamento que na relação à realidade desenvolve o sentido dos usos da linguagem, tão-somente a experiência do pensamento pode concluir pelo sentido próprio ao real tal qual ele é imediatamente experimentado.

Mas, então, como é que o pensamento procede a essa verificação? Como é que ele conclui que o que pensa e expressa na linguagem é verdadeiro ou falso? Segundo Wittgenstein, apenas são necessários, para esse efeito, o pensamento e o facto pensado. Não é precisa, como defende Russell, a intervenção de uma terceira ocorrência, na forma de eventual reconhecimento no facto do que sobre ele se pensa, para explicar a concordância ou não concordância entre ambos (cf. *PR*, 21). Nas próprias palavras do filósofo: a “[...] comparação não consiste no confronto da representação com o que é representado e através dessa confrontação experimentar um fenómeno, o qual, como eu disse, ele mesmo não pode ser previamente descrito.”¹⁹⁵. Por outro lado, se a verificação

¹⁹⁴ “If I say that the representation must treat of my world, then you cannot say since ‘otherwise I could not verify it’, but ‘since otherwise it wouldn’t even begin to make sense to me.’” / “Wenn ich sage, die Darstellung muß von meiner Welt handeln, so kann man nicht sagen, ‘weil ich sie sonst nicht verifizieren kann’, sondern, weil sie sonst von vornherein keinen Sinn für mich hat.” (*PR*, 34)

¹⁹⁵ “[...] comparison doesn’t consist in confronting the representation with what it represents and through this confrontation experiencing a phenomenon, which, as I have said, itself could not be described in advance.” / “[...] das Vergleichen besteht nicht darin, bei der Konfrontierung der Darstellung mit dem

ocorre no pensamento, à lógica não interessa de todo o pensamento da proposição (cf. *PR*, 17). Conquanto seja a experiência do pensamento do pensado que decide se uma proposição é verdadeira ou falsa, sobre essa experiência nada se pode dizer com sentido, posto que esse sentido tem a sua base no fenómeno, na experiência imediata dos factos (cf. *PR*, 23). Como antes vimos, a linguagem não é capaz de conferir sentido à experiência do pensamento, ainda que esta surja com a experiência imediata do mundo. Assim, tal como não é possível dizer algo com sentido sobre o sentido de uma proposição, também está para além das possibilidades da linguagem dizer algo compreensível sobre como o pensamento conclui que uma dada proposição é verdadeira ou falsa. Mas isto não é nenhuma novidade que o *TLP* não nos tenha já adiantado.

A Inefabilidade da Experiência Ética

Só sobre a experiência imediata do mundo se pode dizer algo com sentido. Somente o fenómeno autoriza os usos da linguagem. A linguagem tem, para cada um de nós, a sua gestação no seio do mundo e, naturalmente, só a ele diz respeito, só sobre ele pode exercer a sua função de representação. Uma função em que é evidente a relação consentânea entre os signos linguísticos e a ação, mas oculta a relação entre os signos e os seus sentidos. Que, no mundo, uma certa coisa possa representar outra coisa, isso não é parte do mundo. Embora se possa perceber que, no mundo, essas coisas se correspondem, nele não podemos perceber que uma representa a outra com um determinado conteúdo simbólico. Por isso, não podemos recorrer à linguagem para descrever a representação simbólica. A linguagem é logicamente incapaz de falar acerca da experiência que não seja imediata à realidade. Esta é a razão fundamental para que Wittgenstein, de modo coerente com o pensamento das *PR* e sem se distanciar da posição que defendeu sobre este assunto no *TLP*, afirme, em 1929, na *Conferência sobre Ética (LE)*, que sobre a ética “Parece-me óbvio que nada que alguma vez conseguíssemos pensar ou dizer deve ser *a* coisa.”¹⁹⁶ (*LE*, p. 59).¹⁹⁷ Não só a

Dargestellten ein Phänomen zu erleben, das – wie gesagt – selbst von vornherein nicht beschreibbar war.” (*PR*, 23)

¹⁹⁶ “It seems to me obvious that nothing we could ever think or say should be *the* thing.” (*LE*, p. 40)

¹⁹⁷ Este é o motivo pelo qual a ética não pode ser ensinada, nem tem sentido a teoria ética como resposta a problemas éticos (cf. CHRISTENSEN, Anne-Marie S., “Wittgenstein and Ethics” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp.

experiência de representação simbólica mas também a ética podem surgir da experiência imediata dos fenômenos. A partir dela, é possível que assome uma experiência que se vive num outro plano que excede a forma dos fenômenos, um plano, portanto mediato, cuja natureza é supersensível e sem dúvida veemente o suficiente para que a linguagem intente em vão, mas incansavelmente, expressá-la.

Na tentativa de definir «grosso modo» a ética, Wittgenstein sugere que se encontre o que há de comum entre as seguintes expressões de sinonímia aproximada:

Ora em vez de dizer ‘a Ética é a investigação geral daquilo que é bom’, eu poderia ter dito ‘a Ética é a investigação acerca daquilo que é valioso, ou acerca daquilo que é realmente importante’, ou podia ter dito ‘a Ética é a investigação sobre o sentido da vida, ou sobre o que faz valer a pena viver, ou sobre o modo certo de viver’.¹⁹⁸ (LE, p. 51)

Aquilo que estas expressões referem como objeto de investigação tem genericamente que ver com a experiência do modo de vida, isto é, com a experiência ou vivência ética. Tendo a ética, por este motivo, uma aceção mais ampla, envolvendo igualmente a estética (cf. LE, pp. 49 e 51). Assim, para tornar mais claro do que é que efetivamente está a falar quando se refere à ética, o filósofo recorre a alguns casos da sua própria experiência ética, na expectativa de que eles tragam à memória do leitor a vivência pessoal das mesmas experiências ou similares. Essa parece ser condição absolutamente necessária para que o leitor possa compreender o que há de ético nessas experiências, visto que as expressões verbais que as descrevem são sem-sentido (cf. LE, p. 63).

796-797). Ulrich Arnswald encara esta impossibilidade de uma teoria ética da seguinte forma: “A *Conferência sobre Ética* de Wittgenstein baseia-se ainda mais na consideração de que a capacidade de definir proposições éticas requer uma teoria da ética. Contudo, isso só seria possível se houvesse um critério ou medida para provar as proposições como adequadas ou inadequadas, possíveis ou impossíveis. Para avaliar tais proposições, elas teriam que fazer parte de um sistema de declarações autorreferenciais, pois apenas esse tipo de sistema pode demonstrar um critério com uma base logicamente justificável. Portanto, as proposições só fazem sentido se fizerem declarações sobre fatos no mundo.” / “*Wittgenstein’s Lecture on Ethics* is further founded on the consideration that the ability to define ethical propositions requires a theory of ethics. Yet this would only be possible, if there were a criterion or measure to prove the propositions as either suitable or unsuitable, as possible or impossible. To evaluate such propositions, they would have to be part of a system of self-referential statements, for only that kind of system can demonstrate a criterion with a logically justifiable basis. Hence, propositions only make sense, if they make statements about facts in the world.” (ARNSWALD, Ulrich, “The Paradox of Ethics — ‘It leaves everything as it is.’” in Ulrich Arnswald (ed.), *In Search of Meaning – Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Universitätsverlag Karlsruhe, Karlsruhe, 2009, p. 3)

¹⁹⁸ “Now instead of saying ‘Ethics is the inquiry into what is good’ I could have said ‘Ethics is the inquiry into what is valuable, or, into what is really important’, or I could have said ‘Ethics is the inquiry into the meaning of life, or into what makes life worth living, or into the right way of living’.” (LE, p. 38)

Somente através da evocação das próprias experiências éticas pode o filósofo ter esperança de que, por essa via, o leitor perceba o que está em causa no ético ou estético e a impossibilidade de dizer seja o que for sobre ele. É na vivência dessas experiências que ocorre o ético e que se defronta com a exigência de silêncio perante o que é inexprimível.

Os dois primeiros exemplos dados por Wittgenstein descrevem experiências que se podem considerar aprazíveis. A primeira dessas experiências é considerada por ele como sendo a sua “experiência *par excellence*”. Ela é indicada pela seguinte expressão: “[...] *fico assombrado com a existência do mundo.*”¹⁹⁹ (LE, p. 63). O que há de surpreendente nesta experiência é o facto extraordinário de que algo exista. O segundo caso tem que ver com “[...] a experiência de nos sentirmos em *absoluta* segurança.”²⁰⁰ (LE, p. 65), ou seja, o sentimento de que não há completamente nada que de alguma forma constitua uma ameaça. Quer num caso, quer no outro, o que é dito faz um uso impróprio da linguagem. Na primeira proposição, é feito um uso das palavras «espantar» e «existência» que não concorda com os respectivos significados (cf. LE, pp. 65 e 67). Ora, somente nos espantamos com aquilo que, por ser insólito, não estávamos, em qualquer caso, à espera de encontrar. Mas, de facto, o mundo está sempre aí, sem nunca se furtar ao nosso olhar, sem que seja sequer concebível nos subtrair a ele. Nada há de extraordinário na sua existência, como haveria se deparássemos, por exemplo, com um homem com 3 metros de altura. O espanto ocorre com aquilo que nunca foi visto antes e, no caso, o mundo nunca abandonou o nosso horizonte de visão, nem conseguimos imaginar o que é deixar de vê-lo. Neste sentido, não podemos dizer que o mundo existe, como se fosse concebível que ele não existisse. O mesmo problema se passa com o uso da palavra «segurança» na segunda proposição (cf. LE, pp. 67 e 69). Não tem sentido dizer «segurança absoluta», pois, no que importa, ou se está seguro ou não se está seguro no que respeita a determinadas ameaças, e nunca a toda e qualquer ameaça. Estar em segurança é estar escudado de certas ameaças, mas não de todas elas. Sendo assim, o que nos pode levar ao uso incorreto destas palavras nas duas proposições? Sabendo que essas palavras não comportam usos como os que fazemos nas mencionadas proposições, porquê é que, mesmo assim, recorremos a elas, como se tivessem algum sentido?

¹⁹⁹ “[...] *I wonder at the existence of the world.*” (LE, p. 41)

²⁰⁰ “[...] *the experience of feeling absolutely safe.*” (LE, p. 41)

Percebemos que não são assim tão raros certos usos impróprios da linguagem, quando Wittgenstein nos lembra que eles atravessam todo o discurso ético e religioso (cf. *LE*, p. 69). Para ele, “*Prima facie*, todas estas expressões *parecem* ser apenas *símbolos*.”²⁰¹ (*LE*, p. 69). Esses usos procuram unicamente sugerir semelhanças com os significados próprios das palavras. Não são propriamente os seus significados que se quer dizer, mas, antes, como se fossem eles, dada a sua relação de semelhança com o que se quer dizer. A suposta semelhança entre o que se diz e o que se quer dizer mas não se pode dizer, por não ser cabível na linguagem, aproxima-os, sem nunca os reduzir ao mesmo. Nessa aproximação tem-se apenas em vista a evocação ou sugestão de determinada experiência ética ou religiosa. Com ela não se pode pretender descrever essa experiência. Ele dá alguns exemplos (cf. *LE*, p. 69). Quando dizemos que o comportamento de uma certa pessoa é um comportamento eticamente certo, não usamos a palavra «certo» com o mesmo significado que encontramos no seu uso corrente, por exemplo, quando dizemos que estas calças têm o tamanho adequado para certa pessoa vestir. Ao dizer-se que uma certa pessoa é boa, com a palavra «boa», mais uma vez, não se quer significar o mesmo que ela significa ao dizer-se que essa pessoa é boa a jogar futebol, conquanto seja este último o seu significado próprio. Que a vida de um homem é valiosa, dizemo-lo, com certeza, sabendo que o significado próprio da palavra «valiosa» não lhe é apropriada como o é quando dizemos que uma peça de joelheria é valiosa. Em todos estes casos, o uso de certas palavras não pretende transmitir o seu significado próprio senão para, desse modo, por semelhança, sugerir certas experiências para as quais não existem palavras que as descrevam.

É assim que se passa com todos os termos que se referem a Deus. Eles são usados como *símbolos* ou alegoricamente:

Porque, quando falamos de Deus e que Ele vê tudo, e quando nos ajoelhamos para lhe rezar, todos os nossos termos e ações parecem ser partes de uma grande e elaborada alegoria que O representa como um ser humano com grande poder, cuja graça tentamos merecer, etc., etc.²⁰² (*LE*, p. 69)

²⁰¹ “All these expressions *seem*, *prima facie*, to be just *similes*.” (*LE*, p. 42)

²⁰² “For when we speak of God and that he sees everything and when we kneel and pray to him all our terms and actions seem to be parts of a great and elaborate allegory which represents him as a human being of great power whose grace we try to win, etc., etc.” (*LE*, p. 42)

Deus é o nome que damos para designar o que está por detrás daquelas experiências inefáveis, sublimes ou ominosas, às quais alegoricamente aludimos. A narrativa religiosa representa essas experiências sobrenaturais com recurso a termos cujo significado é próprio às experiências naturais, passíveis do sentido transmitido pela linguagem.²⁰³ São, por isso, narrativas que decorrem à escala de possibilidades de uso da linguagem humana, por isso à escala do mundo, para sugerir por similitude experiências que lhe escapam completamente, por impossibilidade de descrever o que está para além do mundo. Daí que estas alegorias sirvam igualmente para descrever aquelas duas experiências pessoais com que Wittgenstein procurou evocar no leitor a experiência ética (cf. *LE*, p. 71). O assombro perante a existência do mundo leva-nos à ideia de que só Deus pode ter criado o mundo; o sentimento de segurança absoluta só pode ter origem no Deus tutelar e todo poderoso. O filósofo propõe ainda uma terceira experiência pessoal, desta feita uma experiência negativa, relativa ao sentimento de culpa, que a alegoria religiosa atribui ao pecado, aos atos e omissões condenados por Deus (cf. *LE*, p. 71).

Que fique, pois, claro que não é o recurso a símiles na construção daquelas proposições que faz com que elas sejam necessariamente sem-sentido. O uso de certas palavras que pretendem significar por símile as experiências éticas e religiosas só redundaria em proposições incompreensíveis devido à relação de semelhança lhe faltar o facto que a comprove (cf. *LE*, pp. 71 e 73). Um facto pode ser descrito usando-se termos que significam outros factos, visto que se podem estabelecer semelhanças entre eles. Mas as experiências éticas e religiosas não são factos, se bem que o possam ser as experiências imediatas do mundo que as suscitam. E nisto vê Wittgenstein um paradoxo:

²⁰³ A íntima relação entre a ética e a religião em Wittgenstein é por ele reconhecida deste modo: “O que é bom também é divino. Por mais estranho que tal possa parecer, essa afirmação resume a minha ética. Só algo de sobrenatural pode expressar o sobrenatural.” (*CV*, 1929, p. 15) / “What is good □ salso divine. Queer as it sounds, that sums up my ethics. Only something supernatural can express the Supernatural.” (*CV*, 1929, p. 5e) / “Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefaßt. Nur das übernatürliche kann das Übernatürliche ausdrücken.” (*CV*, 1929, p. 5) Sobre a relação dos manuscritos que servem de base a estas afirmações e as fontes do texto da conferência, ver VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 291-293, e “Beyond the World, Beyond Significant Language”, pp. 387-399.

E serei ainda mais incisivo ao dizer que “é paradoxal que uma experiência, um facto, deva parecer ter um valor sobrenatural”.²⁰⁴ (*LE*, 73)

Um paradoxo para o qual ele não vê outra saída senão a de estar perante um milagre. Que a experiência do mundo seja sentida como suprema e indescritível é algo da ordem do milagre. E o que é desta ordem não pode ser investigado cientificamente, de maneira a desmontá-la e a concluir que, afinal, ela tem uma ordem natural; ou então que a sua descoberta aguarda por progressos científicos que a tornem possível (cf. *LE*, pp. 73 e 75). Como se a ciência pudesse descrever mais do que é dado pela experiência imediata dos factos. Compreende-se, assim, que Wittgenstein diga que é absurdo afirmar que “ ‘A ciência provou que não existem milagres.’ ”²⁰⁵ (*LE*, p. 75). Deixa de ser científico toda a pesquisa que não se limita aos factos. E o que chamamos de milagre corresponde a uma experiência que extravasa os factos, em que os factos não servem, de maneira nenhuma, para dar testemunho dela. Assim, o espanto perante a existência do mundo é tão-só a experiência de se estar diante de um milagre, o milagre da sua existência. Que é, ao fim e ao cabo, para Wittgenstein, o milagre da existência da própria linguagem (cf. *LE*, pp. 75 e 77). A existência de signos linguísticos que simbolicamente representam o mundo, mas sobre cujo simbolismo a própria linguagem nada pode dizer. Enfim, o que chamamos de milagre é a experiência da impossibilidade do pensamento se pensar a si próprio e, por isso mesmo, não poder pensar sobre a existência do mundo, isto é, sobre o que pensa sobre o mundo.

Todas as proposições que empreendem a descrição do ético ou religioso procuram contrariar esta experiência de impossibilidade ou, simplesmente, não respeitam o silêncio que ela exige por necessidade imperiosa de expressar o que não se deixa expressar. É tal o assombro, o ímpeto, gerado por essas experiências, que é, para a grande maioria de nós, impossível deixar de falar delas. A este respeito, a impossibilidade de ficar calado parece sobrepor-se à impossibilidade de falar. Mas em vão se fala sobre a experiência ética, pois de maneira nenhuma o que se possa dizer lhe faz jus. O que se diga sem-sentido no mundo não adquire, num passo de mágica, sentido no que está para além dele, só porque intenta a sua representação. Isto mostra uma

²⁰⁴ “And I will make my point still more acute by saying ‘It is the paradox that an experience, a fact, should seem to have supernatural value.’ ” (*LE*, p. 43)

²⁰⁵ “ ‘Science has proved that there are no miracles.’ ” (*LE*, p. 43)

tendência do ser humano para tentar exceder os limites da linguagem e, no entanto, “Este correr contra as paredes da nossa prisão é perfeita e absolutamente sem esperança.”²⁰⁶ (*LE*, p. 81). Não se pense, porém, que Wittgenstein despreza estes esforços infundados. Antes pelo contrário, quanto ao desejo de dizer alguma coisa acerca do significado último da vida, do bem ou valor absoluto:

Aquilo que ela diz nada acrescenta ao nosso conhecimento, em qualquer sentido. Mas é o testemunho de uma tendência da mente humana que eu pessoalmente não posso deixar de respeitar profundamente e que nunca me ocorreria ridiculizar.²⁰⁷ (*LE*, p. 81)

Este seu profundo respeito pelo impulso incontido para expressar verbalmente a experiência ética e religiosa denota que o filósofo conhece bem o anseio desesperado de dizer ao mundo, com a máxima premência, o que realmente tem valor.

O Pensamento dos Valores

As experiências éticas e religiosas têm, pois, valor absoluto. O que lhes confere esse estatuto são, sem mais, as próprias experiências; elas têm valor por si mesmas. A impressão distintiva e intensa que as caracteriza vale absolutamente. Não podemos, contudo, entender que, por esse motivo, essas experiências se devem ao sujeito e que, por conseguinte, o seu valor absoluto decorre unicamente da subjetivação das experiências imediatas da realidade. Seria, então, esta subjetivação que as tornaria milagrosas, tão especiais que o seu valor seria incomensurável. Mas, como vem exposto nas *PR*, e sobre o qual já refletimos anteriormente, as experiências não são de um sujeito, ninguém pode dizer que elas são «As minhas experiências». E, nesse sentido, não é a subjetivação que está na origem do bem e do mal. O Wittgenstein da *LE* põe esta questão segundo um enfoque sensivelmente diferente, mas com consequências idênticas:

²⁰⁶ “This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless.” (*LE*, p. 44)

²⁰⁷ “What it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it.” (*LE*, p. 44)

Mas o que quero dizer é que um estado mental, na medida em que significamos com esse termo um facto que podemos descrever, não é bom ou mau em qualquer sentido ético.²⁰⁸ (*LE*, p. 57)

De uma perspectiva fenomenológica ou gramatical, o único estado da mente relevante é aquele que projeta, através de signos linguísticos, sentido sobre os factos, na intenção de os descrever. E na descrição dos factos não se encontra senão factos e entre estes não existe qualquer hierarquia de valor, eles são completamente neutros relativamente ao bem e ao mal. A descrição de um assassinato é equivalente à descrição da queda de uma pedra (cf. *LE*, p. 59). É óbvio que estes factos não têm um igual impacto emocional. São comuns as emoções fortes e penalizadoras que se podem gerar com a descrição de um assassinato. Mas elas não são de um sujeito, pelo menos de um sujeito situado no mundo. A experiência emocional não tem pertença. E, neste domínio, a *LE* não alega, como no *TLP*, que o sentido ético é mostrado por uma espécie de recompensa ou castigo ético, de tipo afetivo, gerado pelas proposições que descrevem certos factos (cf. *TLP*, 6.422). Somente interessa a descrição dos factos, e não os estados da mente que geram uma putativa valoração afetiva. Por seu turno, não é estabelecida qualquer determinação destes estados emocionais sobre as experiências sobrenaturais. Os sentimentos de segurança absoluta ou de culpa ou o espanto perante a existência do mundo, todos exemplos evocativos da experiência ética dados pelo filósofo, não parecem ter, na forma como são apresentados, uma natureza tipicamente emocional. Não serão, portanto, as reações emocionais aos factos que estarão na base do ético e religioso. Os sentimentos a que os exemplos se referem não têm a sua causa no mundo, ainda que possam ocorrer a propósito do mundo. E daí surgirem como milagres, como algo indescritível, inexplicável.

Só aparentemente esta conclusão colide com o que Waismann relata como sendo uma observação de Wittgenstein, a 17 de setembro de 1930:

No final da minha palestra sobre ética, falei na primeira pessoa: penso que isso é algo muito essencial. Aqui não há mais nada a ser declarado; tudo o que posso fazer é avançar como indivíduo e falar na primeira pessoa.²⁰⁹

²⁰⁸ “But what I mean is that a state of mind, so far as we mean by that a fact which we can describe, is in no ethical sense good or bad.” (*LE*, p. 39)

O que Wittgenstein diz na sua última afirmação da *LE* é de um ponto de vista pessoal, que não o filosófico, dando o seu próprio testemunho humano sobre a tendência da mente humana para verbalizar a ética.²¹⁰ Só desse ponto de vista individual, como testemunho, se pode falar da experiência ética, mas desde que não se reconheça nela mais de que um valor relativo a si próprio e nunca como um valor universal cuja experiência pessoal é uma sua expressão particular. No mesmo sentido, apenas como experiência pessoal a ação humana pode ganhar dimensão moral, manifestando dessa forma o que a pessoa valoriza ou repudia. As declarações éticas com o sentido das quais sejam congruentes as ações de uma comunidade humana apenas mostram que as pessoas concordam, de acordo com a sua própria experiência, no valor dessas práticas morais, mas isso, mais uma vez, não lhes confere valor absoluto. A ética não é uma questão pessoal ou de escolha de uma comunidade de seres humanos. Esse é o domínio próprio dos valores relativos.²¹¹

Por conseguinte, o que caracteriza o que tem valor absoluto é que não é determinado pelo sujeito, mas também não o é mais pelos factos. E, todavia, o valor absoluto tem carácter imperativo, impõe-se incondicionalmente, e, apesar de serem inconsequentes, sustenta juízos de valor absoluto. Mas, já o vimos, o fundamento para esse valor não pode ser expresso na linguagem, pois ela não pode representar mais do que os factos, tal e qual eles se apresentam, e eles têm uma apresentação física, completamente neutros à ética:

[...] o *bom absoluto*, caso fosse um estado de coisas suscetível de ser descrito, seria algo que toda a gente, independentemente dos seus gostos e inclinações, iria *necessariamente* efetivar ou sentir-se culpado por não o fazer. E quero dizer que um tal estado de coisas é uma quimera. Nenhum estado de coisas

²⁰⁹ “At the end of my lecture on ethics I spoke in the first person: I think that this is something very essential. Here there is nothing to be stated anymore; all I can do is to step forth as an individual and speak in the first person.” (WAISMANN, Friedrich, *Wittgenstein and the Vienna Circle*, conversations recorded by F. Waismann, Brian McGuinness (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 2013, p. 117)

²¹⁰ A afirmação em causa é a seguinte: “Mas é o testemunho de uma tendência da mente humana que eu pessoalmente não posso deixar de respeitar profundamente e que nunca me ocorreria ridicularizar”. (*LE*, p. 81) / “But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not form my life ridicule it.” (*LE*, p. 44)

²¹¹ Cf. CHRISTENSEN, Anne-Marie S., “Wittgenstein and Ethics”, pp. 809-812.

contém, em si mesmo, aquilo a que gostaria de chamar o poder coercivo de um juízo absoluto.²¹² (LE, p. 61)

Que certos factos devam ser de determinados modos por imperativo absoluto, não o pode fundamentar os próprios factos, que são como são, completamente alheios ao dever ou à obrigação.²¹³ E, como a linguagem só pode descrever os factos, jamais ela pode explicar porque são eles assim como são ou porque devem eles ser desse ou de outro modo. A impossibilidade de pensar não se restringe à expressão do pensamento, mas inclui igualmente o ético e o religioso. A linguagem não só não é capaz de se explicar a si própria, de falar sobre a experiência do pensamento, como também não lhe é possível conferir sentido ao que tem valor absoluto. Nem mesmo o recurso linguístico do símile, tão useiro e vezeiro neste campo, é capaz de ajudar à sua compreensão, pois não é possível comparar dois termos, quando apenas um deles, o que serve de referência, é um facto. O símile só tem sentido entre o que faz parte do mundo. A possibilidade de ainda assim se poder evocar certa experiência ética ou religiosa, como quem aponta para algo recôndito que assim transparece ao olhar, não significa que a linguagem a possa descrever.

Não obstante, isto não exclui a possibilidade de a linguagem poder referir-se aos valores. Certamente, não aos valores éticos, mas antes aos valores relativos. E, em termos relativos, o uso das palavras que denotam valores, como seja a palavra «bom», não se refere à ética: “De facto, a palavra ‘bom’, no sentido relativo, significa simplesmente satisfazer um certo padrão predeterminado.”²¹⁴ (LE, p. 53). Assim, o uso

²¹² “[...] the *absolute good*, if it is a describable state of affairs, would be one which everybody, independent of his tastes and inclinations, would *necessarily* bring about or feel guilty for not bringing about. And I want to say that such a state of affairs is a chimera. No state of affairs has, in itself, what I would like to call the coercive power of an absolute judge.” (LE, p. 40)

²¹³ Sugere Hans Oberdiek, que, uma vez que quaisquer que sejam os estados de coisas, eles são igualmente desejáveis, então a ética não tem finalidades. Assim a ser, a vida seria vazia, para além do bem e do mal. Porém, Wittgenstein apenas afirma que a ética não reside nos fatos, mas não a despoja do bem e do mal absolutos; pelo contrário, é justamente do valor absoluto que se trata. O bem e o mal que Oberdiek refere estão implicados na vida, isto é, nas suas finalidades práticas; estes também são valores, mas, porém, relativos aos interesses e aos objetivos de quem vive; são determinados por razões práticas. No entanto, é com razão que afirma que o poder coercivo da ética, segundo Wittgenstein, não é de todo argumentável, como se fosse possível escolher a ética que nos coage; efetivamente, é sem um fundamento inteligível que ela se nos impõe. (Cf. OBERDIEK, Hans, “Wittgenstein’s Ethics: Boundaries and Boundary Crossings” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *Wittgenstein and Analytic Philosophy – Essays for P. M. S. Hacker*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 184-186.)

²¹⁴ “In fact the word ‘good’ in the relative sense simply means coming up to a certain predetermined standard.” (LE, p. 38)

destas palavras pressupõe apenas a existência de padrões a verificar. Sublinhe-se, no entanto, que estes padrões não são valores absolutos. O valor que tem a aproximação ao padrão ou a sua realização não se deve ao seu valor absoluto. Estes padrões parecem ter mais que ver com estados de coisas desejáveis e que, por essa razão, constituem finalidades. Alguns exemplos dados por Wittgenstein: é bom andar agasalhado pois evita os distúrbios físicos provocados por uma constipação; um certo caminho é melhor do que outro porque o percurso, sendo mais curto, leva menos tempo a percorrer; uma pessoa é boa pianista quando, a partir de uma partitura difícil, toca piano com destreza (cf. *LE*, p. 53). De facto, os juízos de valor relativo são comuns na linguagem corrente, aplicando-se a uma grande variedade de situações: os padrões técnicos sustentam juízos de valor de certo e errado; os padrões práticos permitem juízos de valor de bem ou mal; os padrões de harmonia levam a juízos de valor de perfeição; entre outros. Em todos eles, o que se avalia é a aproximação ou distanciação do estado de coisas atual ao estado de coisas padrão. Algo que, como resultado de uma comparação, a linguagem naturalmente descreve e atribui valor, no sentido em que mais próximo ou mais distante do padrão é preferível ao seu contrário. A finalidade determina a preferência.

É por essa razão que Wittgenstein afirma que:

[...] todo juízo de valor relativo é uma mera afirmação de factos e pode por isso ser emitido de tal forma que perde qualquer aparência de um juízo de valor [...]²¹⁵. (*LE*, p. 55)

Ao aterem-se aos factos da realidade, os enunciados de juízo de valor relativo parecem ser despojados de valor, pois neles apenas fica implícita a preferência, o ser melhor ou pior. É do foro próprio dos factos que, entre dois caminhos que conduzem ao mesmo destino em idênticas condições de circulação, a distância a percorrer num deles é inferior à do outro. Mas esta evidência, assim expressa na linguagem, pode subentender que o caminho mais curto é melhor do que o mais longo para quem queira chegar prontamente a esse destino. A finalidade, seja ela interesses, objetivos ou padrões, que aqui subjaz aos resultados da comparação determina o seu valor relativo. Para quem pretenda chegar rapidamente ao destino, a estrada mais curta tem um valor superior ao

²¹⁵ “[...] every judgment of relative value is a mere statement of facts and can therefore be put in such a form that it loses all the appearance of a judgment of value [...]” (*LE*, p. 39)

da estrada mais longa. Mas seja qual for a finalidade que relativiza o valor, ela só pode ser mostrada através dos próprios juízos de valor relativo. O que fundamenta a finalidade não o pode mostrar a linguagem. Os factos constatados pelos juízos de valor relativo resultam todos em proposições que, em si mesmas, não têm, nem expressam valor. E, por seu turno, os estados da mente que alegadamente possam determinar as finalidades, como é o caso do desejo ou do pensamento, do aprazível ou do desagradável, não são, no sentido ético, bons ou maus, uma vez que, nos termos da sua fenomenologia, as suas supostas manifestações comportamentais mais não são que factos passíveis de serem descritos pela linguagem em proposições neutras ao valor – como, aliás, todas elas são (cf. *LE*, pp. 57 e 59). Se a afetividade e o pensamento determinam o padrão de valor, a linguagem está impossibilitada de o dizer. Mas, em *LE*, perante a inefabilidade do valor, Wittgenstein não volta a afirmar, como no *TLP*, o seu misticismo. Parece que tudo se resume, sem que isso envolva uma inclinação mística, ao que é dito no derradeiro parágrafo do *TLP*: “Acerca daquilo de que se não pode falar tem que se ficar em silêncio.” (*TLP*, 6.54).²¹⁶

²¹⁶ A filosofia ética de Wittgenstein vem a influenciar vários filósofos analíticos no sentido do desenvolvimento de teorias éticas não-cognitivistas e também, com a sua filosofia mais tardia, cognitivistas. Ver sobre este assunto: ARRINGTON, Robert L., “Wittgenstein and Ethics” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, John Wiley & Sons, Ltd, Oxford, 2017, pp. 605-661.

Capítulo 7 – O Pensamento e a Matemática

*A Análise pura coloca à nossa disposição uma série de processos que nos garantem infalibilidade; abre-nos mil caminhos diferentes com os quais nos podemos comprometer com toda a confiança; temos a certeza de não encontrar obstáculos; mas, de todas esses caminhos, qual deles nos levará mais rapidamente ao objetivo? Quem nos dirá qual escolher? Precisamos de uma faculdade que nos faça ver o objetivo à distância, e essa faculdade é a intuição. É necessário que o explorador escolha a sua rota, não é menos assim para ele que segue seus passos e quer saber porque os escolheu.*²¹⁷

O Pensamento, o Número e a Intuição

Ao investigar o que é representado pelos números, Wittgenstein, *ab initio*, põe em confronto duas posições distintas, sendo uma delas perfilhada pela sua filosofia da matemática (cf. *PR*, 99).²¹⁸ Ambas concordam com a ideia de que só faz sentido falar em números quando estes se referem a extensões de conceitos, isto é, ao número de objetos compreendidos num conceito. Porém, uma posição argumenta que os números dependem sempre dos conceitos a que se referem, enquanto a outra defende a autonomia dos números relativamente aos conceitos, sendo a sua relação apenas contingente à determinação da sua extensão, e, como tal, não essencial nem aos conceitos nem aos números. De acordo com esta última posição, o que caracteriza o número é fundamentalmente a classe de objetos a que se refere, sendo o conceito que a designa mero expediente para a representação numérica. Logo, os conceitos não têm qualquer cabimento na matemática. Pelo contrário, para a primeira das posições

²¹⁷ “L’Analyse pure met à notre disposition une foule de procédés dont elle nous garantit l’infailibilité; elle nous ouvre mille Chemins différents où nous pouvons nous engager en toute confiance; nous sommes assurés de n’y pas rencontrer d’obstacles; mais, de tous ces chemins, quel est celui qui nous mènera le plus promptement au but? Qui nous dira lequel il faut choisir? Il nous faut une faculté qui nous fasse voir le but de loin, et, cette faculté, c’est l’intuition. Elle est nécessaire à l’explorateur pour choisir sa route, elle ne l’est pas moins à celui qui marche sur ses traces et qui veut savoir pourquoi il l’a choisie.” (POINCARÉ, Henry, *La Valeur de la Science*, Flammarion, Champs, 1970, p. 36)

²¹⁸ Parece que o que está em confronto é a sua própria posição com a teoria intuitiva dos números do formalista David Hilbert (cf. FRASCOLLA, Pasquale, *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*, Routledge, London, 1994, p. 50).

referidas não faz sentido separar a extensão do conceito. Só desse modo, argumenta ela, pode a extensão de um conceito representar a realidade.²¹⁹

Não há, pois, dúvida de que os “Números são imagens das extensões dos conceitos”²²⁰ (PR, 100). Contudo, estas imagens, como todas as outras que se tomam por objetos a que se atribui nomes, só têm sentido no uso que delas fazemos nas proposições (cf. PR, 100):

Eu quero dizer que os números só podem ser definidos a partir de *formas* proposicionais, independentemente da questão que proposições são verdadeiras ou falsas.²²¹ (PR, 102)

E, como veremos de seguida, o seu uso emancipa os números relativamente aos conceitos, que assim se libertam deles assumindo um estatuto de independência. Suponha-se um conjunto de objetos compreendidos num mesmo conceito por terem em comum certas propriedades. É evidente que a sua extensão pode ser expressa por uma disjunção, isto é, por exemplo, sendo estes objetos em número de 4, este número pode ser igualmente dado pela operação de adição de cada um deles como uma unidade ou de grupos de 2 desses objetos, previamente agrupados em duas unidades ($1 + 1 + 1 + 1 = 4$ ou $2 + 2 = 4$). Neste caso, a operação de adição aplica-se aos números sob o mesmo conceito, não parecendo possível aplicá-la a extensões de conceitos diferentes. Parece, pois, não fazer sentido, por exemplo, somar 2 círculos e 2 maçãs. Mas, no uso que fazemos dos números, eles são, efetivamente, dissociados dos conceitos. O que aí

²¹⁹ A diferença essencial entre estas duas posições tem origem no facto de que, para Hilbert, os signos numéricos são a representação imediata das propriedades dadas intuitivamente pela sequência de objetos discretos (por exemplo, a manipulação combinatória da sequência de traços concretos), enquanto para Wittgenstein a combinação desses objetos só são representáveis por signos numéricos na medida em que estes entram em cálculos segundo determinadas estruturas lógicas que se projetam normativamente sobre aqueles objetos; são as regras gramaticais que, de acordo com Wittgenstein, permitem à aritmética ser aplicada, como cálculo autónomo, sobre a manipulação de objetos; são essas regras de cálculo que, como padrão, decidem se os cálculos são realizados corretamente (cf. *ibidem*, pp. 50-53).

²²⁰ “Numbers are pictures of extensions of concepts.” / “Die Zahlen sind Bilder der Begriffsumfänge.” (PR, 100)

²²¹ “I want to say numbers can only be defined from propositional *forms*, independently of the question which propositions are true or false.” / “Ich will sagen, die Zahlen können nur definiert werden aus Satzformen, unabhängig davon, welche Sätze wahr oder falsch sind.” (PR, 102) Estas formas proposicionais, ao constituírem um sistema matemático, levam o filósofo a concluir que “Não há números fora de um sistema.” / “There is no number outside a system.” / “Es gibt keine Zahl außerhalb eines Systems.” (PR, 188)

importa é se a possibilidade de os somar tem sentido e não se a proposição é verdadeira ou falsa. E, de facto, a soma é realizada sem atender à circunstância dos objetos adicionados não se compreenderem no mesmo conceito (cf. *PR*, 102). A operação de adição de quaisquer números tem, por si mesma, sentido, não necessitando para isso de representar objetos:

Se perguntarmos: Mas o que é que então ' $5 + 7 = 12$ ' significa – que tipo de significado ou ponto é deixado a esta expressão – a resposta é que esta equação é uma regra para signos que especifica que signo é o resultado da aplicação de uma operação particular (adição) a dois outros signos particulares.²²² (*PR*, 103)

Ao destacarmos das proposições correntes que usam signos numéricos as relações entres eles, reconhecemos que essas relações, como esquemas numéricos, são independentes dessas proposições e que elas configuram, numa aparente tautologia, uma operação de adição. E que, também, o seu sentido é independente do sentido conceptual das proposições donde foram destacadas (cf. *PR*, 103). A estrutura dessas relações é soberana relativamente à estrutura das proposições na qual ela tenha sido reconhecida. As proposições aritméticas não precisam para ter sentido das proposições correntes, e, quando muito, são usadas como aplicações a estas proposições (cf. *PR*, 106). Wittgenstein sublinha que o teorema da adição, ou outra proposição aritmética, é reconhecida nessas proposições, mas não é por via delas ou da análise dos seus conceitos que chegamos a esse teorema (cf. *PR*, 103 e 107). Mas antes com base na compreensão imediata (*insight*) das relações internas das estruturas das proposições aritméticas, dos seus processos de cálculo de resultados (cf. *PR*, 104 e 107). Chega-se, deste modo, à conclusão de que o número, quando subordinado a um conceito, é apenas uma característica do sentido da proposição (cf. *PR*, 105). E que os números são, na realidade, o que é representado nas proposições aritméticas, nos esquemas de números (cf. *PR*, 107). Sendo assim, não tem sentido tratar a extensão como um número compreendido num conceito, mas antes considerar o número como uma propriedade interna da extensão (cf. *PR*, 119).

²²² “If we ask: But what then does ' $5 + 7 = 12$ ' mean – what kind of significance or point is left for this expression – the answer is, this equation is a rule for signs which specifies which sign is the result of applying a particular operation (addition) to two other particular signs.” / “Wenn man fragt: Was heißt dann aber ' $5 + 7 = 12$ ' - was für ein Sinn oder Zweck bleibt dann für diesen Ausdruck – so ist die Antwort: Diese Gleichung ist eine Zeichenregel, die angibt, welches Zeichen entsteht, wenn man eine bestimmte Operation (die Addition) auf zwei andere bestimmte Zeichen anwendet.” (*PR*, 103)

É aqui pertinente atentar sobre o que *TLP* nos diz sobre a matemática. Considerando igualmente que os números são conceitos que sobrevivem das operações aritméticas (cf. *TLP*, 6.021 e 6.022), adianta ainda que as proposições matemáticas não são uma expressão do pensamento (cf. *TLP*, 6.21). Significando isto, nos termos do próprio *TLP*, que a proposição matemática não representa a existência e a não existência de estados de coisas e que, por isso mesmo, o seu sentido não é a sua concordância ou a sua não concordância com as possibilidades dessa existência ou não existência. Se o sentido dado pela proposição pensada é uma sua projeção sobre os factos, esse não é o caso da proposição matemática, cujo sentido é indiferente ao estado de coisas. Eis como Wittgenstein ilustra este facto nas *PR*:

Se tu quiseses saber o que uma proposição significa, podes sempre perguntar ‘Como é que sabes isso?’ Será que sei que há 6 permutações de 3 elementos da mesma maneira que sei que há 6 pessoas neste quarto? Não. Logo a primeira proposição é de tipo diferente do da segunda.²²³ (*PR*, 114)

Mas, então, se não são uma expressão do pensamento, quer dizer, não são proposições cujo sentido é validado pelos factos, de onde vem o sentido das proposições matemáticas? Quer o *TLP*, quer as *PR*, indicam que ele vem das próprias proposições matemáticas e que temos dele conhecimento por compreensão imediata ou intuição, isto é, que elas são em si mesmas compreensíveis (cf. *TLP*, 6.233 e 6.2341; cf. *PR*, 104 e 107). Não julguemos, no entanto, que esta intuição radique num processo de cálculo devido ao pensamento. Muito embora este processo acompanhe a intuição, e, não obstante, só exista, enquanto aplicação de si mesmo, no espaço e no tempo dos signos, ou seja, no espaço gramatical, ele não é uma experiência imediata de um facto que o pensamento possa expressar (cf. *TLP*, 6.2331 e *PR*, 109). Daí que Wittgenstein, adotando os termos kantianos, afirme que as equações aritméticas são proposições sintéticas a priori (cf. *PR*, 108). São, pois, proposições cujo conhecimento não resulta da experiência, nem nela é justificável. O seu carácter apodítico impede a sua demonstração analítica. Pela mesma razão, elas não são tautologias (cf. *PR*, 108). As

²²³ “If you want to know what a proposition means, you can always ask ‘How do I know that?’ Do I know that there are 6 permutations of 3 elements in the same way in which I know there are 6 people in this room? No. Therefore the first proposition is of a different *kind* from the second.” / “Wenn man wissen will, was ein Satz bedeutet, so kann man immer fragen ‘wie weiß ich das?’ Weiß ich, daß es 6 Permutationen von 3 Elementen gibt auf die gleiche Weise, wie, daß 6 Personen im Zimmer sind? Nein. Darum ist jener Satz von anderer *Art* als dieser.” (*PR*, 114)

tautologias, tal como são apresentadas no *TLP*, surgem de proposições analíticas, isto é, são proposições sem sentido que traduzem simbolicamente proposições elementares verdadeiras em qualquer estado de coisas do mundo. No caso das equações aritméticas, pelo contrário, são elas, por si mesmas, que, *a priori*, permitem chegar, quando elas relacionam números, a proposições com sentido. Como é que sabemos que dois conjuntos de traços são iguais? Justamente por terem o mesmo número de traços. Devemos à noção prévia de identidade dos signos numéricos o facto de a reconhecermos nos dois conjuntos referidos. De que outro modo a que poderíamos saber, sem as noções prévias de adição e igualdade de signos numéricos, que dois conjuntos de traços, um com 5 traços e outro com 7 traços, são o mesmo número total de traços existente num conjunto de 12 traços? (cf. *PR*, 103 e 106) Na verdade, não necessitamos do signo de igualdade para percebermos que os dois primeiros conjuntos de traços são no todo iguais em número ao do outro conjunto. Percebemo-lo não apenas em virtude de uma comparação visual, mas porque ela mostra que dois dos conjuntos de traços têm a mesma denotação de um terceiro (cf. *TLP*, 6.232). O que é dado na comparação são duas proposições que mostram significados substituíveis entre si (cf. *TLP*, 6.23). Assim:

Parece-me que só se pode comparar as equações matemáticas com proposições significantes, não com tautologias. Pois uma equação contém precisamente este elemento assertivo – o signo de igual – que não é projetado para mostrar algo. Uma vez que o que se mostra a si mesmo, mostra-se a si mesmo sem o signo de igual.²²⁴ (*PR*, 120)

Neste sentido, conclui Wittgenstein que numa equação matemática, ao contrário de numa tautologia, o signo de igual não tem qualquer significado que não seja o de apontar para a relação entre os significados do que é expresso à sua direita e à sua esquerda (cf. *PR*, 120).

²²⁴ “It seems to me that you may compare mathematical equations only with significant propositions, not with tautologies. For an equation contains precisely this assertoric element – the equals sign – which is not designed for showing something. Since whatever shows itself, shows itself without equals sign.” / “Die Gleichungen der Mathematik kann man, so scheint es mir, nur mit sinnvollen Sätzen vergleichen, nicht mit Tautologien. Denn die Gleichung enthält eben dieses aussagende Element – das Gleichheitszeichen – das nicht dazu bestimmt ist, etwas zu zeigen. Denn was sich zeigt, das zeigt sich ohne das Gleichheitszeichen.” (*PR*, 120)

Para o filósofo, os esquemas da aritmética são como as construções geométricas (cf. *PR*, 111). Não são mais do que formas lógicas, estruturas, segundo as quais procedemos a cálculos. Formas que mostram uma gramática de números, cujas regras aritméticas, ao articulá-los, permitem distinguir os diferentes tipos de números (cf. *PR*, 108). Os cálculos não são mais que a aplicação destas regras, através da qual, se ela for correta, chegamos a resultados que em caso algum podem ser errados ou funcionarem como hipóteses físicas suscetíveis de serem postas à prova empírica. Os cálculos não estão errados só porque se pretende partilhar 11 maçãs entre 4 pessoas de modo a que cada uma delas fique com um número igual de maçãs – a pretensão esbarra, antes de mais, não com uma impossibilidade física, mas sim com uma impossibilidade lógica; por isso, não há qualquer hipótese a testar quando os cálculos determinam que nesta partilha 3 pessoas ficam com 3 maçãs e a outra pessoa apenas com duas (cf. *PR*, 111). Mas, sendo assim, para que servem as proposições aritméticas? Em consonância com o já observado na sua primeira obra publicada, estas proposições sem sentido servem para transitar logicamente de uma para outra proposição com sentido (cf. *TLP*, 6.211 e *PR*, 114). Assim, a proposição que enuncia «Eu dividi 11 maçãs por 4 pessoas» permite inferir outra que conclui que «Uma dessas pessoas ficou com 2 maçãs e as restantes com 3 maçãs»; ou pode-se inferir a proposição «Existe pelo menos uma caixa rotulada em duplicado» a partir da proposição «Eu rotulei cada uma de 7 caixas com uma permutação de a, b e c.» (cf. *PR*, 114).

Quanto às equações algébricas, ao contrário das proposições aritméticas, parecem na sua função ser gerais, não fossem elas, porém, apenas regras de sintaxe (cf. *PR*, 115 e 121). Assim, uma proposição matemática algébrica, ao ser uma regra de sintaxe com o seu próprio sentido, é em si mesma verdadeira ou falsa (cf. *PR*, 122). É justamente o seu sentido geral, verdadeiro ou falso, que nos é dado completamente determinado à compreensão imediata. O sentido definitivo destas proposições matemáticas requer, pois, que os valores possíveis das suas variáveis estejam completamente determinados. Note-se que esta determinação não é empírica, mas antes passível de ser matematicamente provada (cf. *PR*, 122). Somente assim é possível a compreensão intuitiva do sentido determinado pelas regras sintáticas da matemática. Para Wittgenstein, está fora do âmbito da matemática toda a proposição cuja compreensão não é imediata ou é um produto do raciocínio ou pensamento (cf. *PR*, 121 e 122).

O Pensamento, o Infinito e a Indução

Esta é a razão pela qual o infinito não tem cabimento nas equações matemáticas. Não é possível compreender as regras de sintaxe que dependem deste conceito, precisamente porque não é possível determinar completamente o seu valor (cf. *PR*, 121). O infinito não é um número, mas uma noção que parece pretender representar o que não tem fim, como se houvesse um caminho que nos lá levasse sem que nunca lá chegássemos, mas que, ao percorrê-lo, sucessivamente dele nos aproximasse. Mas, para Wittgenstein, “[...] não há um caminho para o infinito, *nem mesmo um sem fim*.”²²⁵ (*PR*, 123). O infinito é algo que se compreende de certo modo nos conceitos lógicos e nas equações matemáticas. Com isto, deixa igualmente de ter sentido falar da totalidade dos números, a qual se teria em vista ao percorrer a série sem fim de números. A totalidade dos números é, como o infinito, um mero conceito que corresponde a uma determinada compreensão das expressões matemáticas (cf. *PR*, 123 e 124).²²⁶ O conceito lógico (1 , ζ , $1+\zeta$) mostra que os seus objetos são já dados ao serem por si determinados (cf. *PR*, 125). E no que mostra percebemos o infinito, sem que tenhamos de percorrer um trilho para assim darmos conta de que ele não tem fim e se estende ao infindo. Generalizações, como é o caso da totalidade dos números, não se podem aplicar à matemática simplesmente porque não existem infinitos números. Não percebemos uma proposição cujo sentido não tem fim. Portanto, os valores que verificam uma dada equação algébrica têm sempre de ser um conjunto finito. Não podemos confirmar todos os números que verificam uma equação, quando, na realidade, não existem todos os números (cf. *PR*, 126, 127 e 128). Mas, então, não é possível generalizar as proposições

²²⁵ “[...] there is no path to infinity, *not even an endless one*.” / “[...] Es gibt keinen Weg zur Unendlichkeit, *auch nicht den endlosen*.” (*PR*, 123)

²²⁶ Neste ponto, importa frisar o que A. W. Moore destaca, com muita oportunidade, sobre o que é matemática para Wittgenstein: cálculos e não prosa. Para ele, a matemática consiste inteiramente em algoritmos, sendo-lhe imprópria a introdução de conceitos e da sua articulação que não seja sob a forma de procedimentos algorítmicos. Assim pode acontecer, como em outras situações, com os conceitos «infinito» e «totalidade», mas também com o conceito de «número» cujo sentido se situe ao nível das proposições não-matemáticas. É deste modo que, segundo Moore, a matemática pode vir a ser infetada pela prosa. E é, por assim dizer, como combate a esta infeção (no sentido de confusão) que Wittgenstein desenvolve a sua filosofia da matemática. (Cf. MOORE, A. W., “Wittgenstein’s Later Philosophy of Mathematics” in Hans-Johann and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, John Wiley & Sons, Ltd, Oxford, 2017, pp. 323-330.) Este é um motivo pelo qual, para o filósofo, a matemática não são cálculos lógicos, que ocorrem em sistemas axiomáticos com recurso a quantificadores, mas sim cálculos funcionais, do género de cálculos de equações (cf. MARION, Mathieu et Mitsuhiro Okada, “Wittgenstein et le lien entre la signification d’un énoncé mathématique et sa preuve” in *Philosophiques*, La période intermédiaire de Wittgenstein, Volume 39, Numéro 1, 2012, pp. 107-114).

aritméticas? Claro que sim, mas enquanto indicadas por indução. Esta é “[...] a expressão da generalização aritmética.”²²⁷ (PR, 129), que não pode ela mesma ser expressa numa proposição (cf. PR, 129). Por conseguinte, a compreensão da generalização, de «todos os números» ou do «infinito», que há pouco referíamos, é dada por indução nas próprias equações matemáticas. Elas mostram-nos por indução a generalização.

O que vemos por indução é a possibilidade conceptual que fundamenta a generalização. Considere-se as representações de espaço e tempo infinitos, que parecem estar pressupostas na própria noção de infinito (cf. PR, 136). Será que percebemos um espaço físico infinito, um espaço sem descontinuidade? Na realidade, nunca observamos descontinuidades no nosso campo visual e, portanto, afigura-se-nos que o espaço físico é infinito (cf. PR, 137). De igual modo, o que percebemos do tempo é o desenrolar incessante das coisas de que temos memória, um tempo que parece não ter princípio nem fim. E, contudo, os factos não nos permitem outras experiências que não sejam as de segmentos de tempo e campos visuais confinados. O infinito só pode ser outro tipo de experiência, no caso, a experiência das propriedades dos conceitos de espaço e tempo. Só os objetos têm extensão, não os conceitos em si; tudo o que tem extensão é finito e, nessa medida, contrário ao que é infinito. É como intensões que se percebe que existe nestes conceitos gerais a possibilidade de qualquer experiência finita de tempo e espaço, mas que eles não fixam limites à realidade (cf. PR, 138). De facto, tanto o tempo quanto o espaço de que temos experiência é finito, mas essa experiência mostra-nos que o tempo e o espaço são ilimitados, justamente porque essa experiência do finito não implica qualquer limitação a outras experiências finitas. Qualquer campo de visão atual está sempre aberto para todas as possibilidades de campos de visão; o tempo de que temos memória pressupõe já todas as possibilidades de futuro (cf. PR, 140). O mesmo se passa com a divisibilidade infinita. Qualquer número de partes a que se chegue por divisibilidade de um todo, por mais longe que ela se leve, ele será sempre finito. Porém, o conceito de divisibilidade, como conceito geral, tem em si a possibilidade de facto de qualquer divisibilidade (cf. PR, 139). O tempo, o espaço ou uma série infinita de números não são realidades infinitas, mas o infinito é uma propriedade que caracteriza estes conceitos. Ele é uma “qualidade interna da forma”

²²⁷ “[...] the expression for arithmetical generality.” / “[...] der Ausdruck für die arithmetische Allgemeinheit.” (PR, 129)

destes conceitos. A possibilidade conceptual do infinito não reside nos factos, senão nas possibilidades dos seus objetos expressas no simbolismo. Essas possibilidades encontram-se, como aplicações da matemática, nas proposições que descrevem os factos. (Cf. *PR*, 143 e 144)

A possibilidade infinita que caracteriza estes conceitos não pressupõe, de modo algum, a possibilidade real de uma extensão infinita, nem é, de todo, restringida pelas possibilidades finitas (cf. *PR*, 139). A possibilidade do conceito infinito não é a possibilidade do que pode se atualizar. É a possibilidade do que é conceptualmente concebível.²²⁸ Assim, uma equação tem a possibilidade de colocar em relação quaisquer números, mas não de colocar em relação todos os números entre si (cf. *PR*, 141). Numa série de objetos, não existe uma multiplicidade infinita de objetos numa dada direção, senão que, nessa direção, há a possibilidade de existir uma multiplicidade infinita de objetos. Fica, mais uma vez claro, que o infinito não é um número, um derradeiro limite, é a possibilidade ilimitada de números. Uma série infinita de números é precisamente essa possibilidade, como, aliás, podemos perceber distintamente na possibilidade interminável de valores da variável ζ do conceito lógico $(1, \zeta, 1+\zeta)$ (cf. *PR*, 142). Daí que Wittgenstein defina a generalização em matemática como “[...] uma direção, uma seta apontando ao longo da série gerada por uma operação.”²²⁹ (*PR*, 142). A generalização matemática não é, pois, um produto do pensamento, senão da indução que a exprime como possibilidade infinita. Através dela, compreende-se a possibilidade de qualquer posição numa determinada direção. Não há na indução wittgensteiniana um

²²⁸ O infinito não é concebível como algo que alguma vez seja atual, mas é da sua essência conceptual ser a possibilidade que nunca vem a ser realidade; ou melhor, este conceito refere-se à possibilidade cuja atualidade é impossível; é por assim dizer estéril. Ele aliás prova que a possibilidade pode ser conceptualmente independente da atualidade. A. W. Moore considera que, neste aspeto, existe semelhança entre as conceções de Wittgenstein e Aristóteles: ambos admitem a existência da possibilidade sem que a mesma se atualize, havendo uma relação íntima entre a possibilidade e o tempo (cf. MOORE, A. W., “Wittgenstein and Infinity” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 109-110) Deste modo, o infinito representa precisamente o facto de não se conhecer um fim, por mais longe que ela se leve, a uma sequência de objetos. Este entendimento do infinito significa para Wittgenstein que ele é unicamente concebível como parte de uma regra: “Se queremos dizer que o infinito é um atributo da possibilidade, não da realidade, ou: a palavra ‘infinito’ acompanha sempre a palavra ‘possibilidade’, e similar – então isso é o mesmo que dizer: a palavra ‘infinito’ é sempre uma parte de uma *regra*.” / “If we wish to say infinity is an attribute of possibility, not of reality, or: the word ‘infinite’ always goes with the word ‘possibility’, and the like, - then this amounts to saying: the word ‘infinite’ is always a part of a *rule*.” (*PR*, p. 313) / “Wenn wir sagen möchten, die Unendlichkeit ist eine Eigenschaft der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit, oder: das Wort ‘unendlich’ gehöre immer zum Wort ‘möglich’, und dergleichen, - so kommt das darauf hinaus, zu sagen: das Wort ‘unendlich’ sei immer ein Teil einer *Regel*.” (*PR*, p. 313)

²²⁹ “[...] a direction, an arrow pointing along the series generated by an operation.” / “[...] eine Richtung, ein Pfeil, der der Operationsreihe entlang weist.” (*PR*, 142)

raciocínio que generaliza os casos particulares. Ela apenas mostra a possibilidade infinita dada na própria proposição matemática.

O Pensamento, a Proposição Matemática e o Método de Prova

Como podemos ter a certeza de que uma proposição matemática tem sentido? Será que esta questão tem ela mesmo sentido? Podemos perguntar pelo sentido da proposição, se não soubermos de algum modo que a pode ter? Como procurar o seu sentido quando não se sabe o sentido que se procura? A este propósito, Wittgenstein estabelece uma analogia entre a expedição matemática e a expedição polar (cf. *PR*, 161). Assim como seria absurda qualquer expedição polar que não estivesse certa do seu objetivo e do seu curso, também o seria qualquer expedição matemática improvisada. Contudo, ao contrário da expedição polar, a expedição matemática não pode ter como destino uma hipótese, a qual poderá ou não ser confirmada uma vez que lá se chegue (cf. *PR*, 161). A expedição matemática não busca uma verificação empírica. Mesmo quando ela conclua pela justeza da hipótese, isso não é uma sua demonstração. O que se procura é o sentido geral da proposição matemática, o qual vai para além de um qualquer número finito de conjeturas passíveis de serem confirmadas pela experiência. Assim, fica claro que não é possível delinear um plano lógico para investigar o sentido desconhecido de uma proposição matemática. Nem se esse sentido desconhecido se der a conhecer quando tenha sido provado, pois para isso, já envoltos num raciocínio circular, precisar-se-ia do plano. Assim sendo, para que esse planeamento seja viável, na medida em que o seu sentido não é inteiramente dado na proposição matemática, o seu conhecimento deve-nos ser de outro modo revelado (cf. *PR*, 148). O sentido da proposição matemática não é como a sua verdade ou falsidade, que, uma vez conhecido o seu sentido, resultam totalmente claras na própria proposição matemática. Daí que Wittgenstein declare que a prova do sentido de uma proposição é radicalmente diferente da prova da sua verdade (cf. *PR*, 149 e 150).

De nada serviria ao planeamento de uma expedição polar saber o seu destino sem ter modo de saber como lá chegar, que rumo tomar para o atingir. Aparentemente, o mesmo se pode dizer do sentido da proposição matemática cujo método de prova não fazemos a mínima ideia de como o ficar a saber. É caso para se dizer:

[...] Onde não se pode procurar por uma solução, não se pode também perguntar, e isto significa: Onde não há um método lógico para encontrar a solução, a questão também não faz sentido.²³⁰ (PR, 149)

Da sua prova depende inteiramente o que significa uma proposição matemática (cf. PR, 154).²³¹ É através dela que podemos saber a situação que está em causa, se a proposição for falsa ou verdadeira. Não há, pois, razão para perguntar pelo sentido da proposição matemática, quando não dispomos de um método lógico para o provar. Aliás, esse problema nem sequer se coloca. E não tem qualquer cabimento contar com algo como um acesso misterioso e surpreendente a esse método:

Isto é, onde só podemos esperar que a solução surja de alguma espécie de revelação, não existe sequer um problema. A revelação não corresponde a nenhuma questão.²³² (PR, 149)

O tipo de revelação a que Wittgenstein aqui se refere é por ele ilustrada nos seguintes termos: “Ao facto de termos recebido um novo sentido [como quem recebe um novo órgão sensorial] eu chamaria revelação.”²³³ (PR, 149). Percebe-se melhor agora que, quando há pouco se disse que o sentido da proposição matemática tinha que nos ser revelado de outro modo que não fosse apenas pelo que nos era mostrado pela própria proposição, Wittgenstein não estava, obviamente, a referir-se a uma revelação fantástica, sem precedente. Por outro lado, se pode haver vários caminhos alternativos para chegar ao destino de uma expedição polar, não podem existir vários métodos lógicos para provar o sentido de uma proposição matemática. Em matemática, o caminho é já o objetivo, o sentido é dado pelo método, pelo que um novo método é já

²³⁰ “[...] Where you can’t look for an answer, you can’t ask either, and that means: Where there’s no logical method for finding a solution, the question doesn’t make sense either.” / “Wo man nicht suchen kann, da kann man auch nicht fragen, und das heißt: Wo es keine logische Methode des Findens gibt, da kann auch die Frage keinen Sinn haben.” (PR, 149)

²³¹ Frascolla chama a esta tese a teoria da verificabilidade do significado (cf. FRASCOLLA, *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*, p. 50).

²³² “That is, where we can only expect the solution from some sort of revelation, there isn’t even a problem. A revelation doesn’t correspond to any question.” / “D. h. dort. Wo die Lösung nur von einer Art Offenbarung erwartet kann, ist auch kein Problem. Einer Offenbarung entspricht keine Frage.” (PR, 149)

²³³ “Our being given a new sense, I would call revelation.” / “Uns einen neuen Sinn geben, das wurde ich Offenbarung nennen.” (PR, 149)

um novo sentido.²³⁴ Logo, a compreensão de uma proposição matemática pressupõe o conhecimento do método que a prova (cf. *PR*, 155). O sentido que não nos é mostrado pela proposição, mas que nos é, por assim dizer, revelado fora dela, é o seu método lógico de a provar.

Mas, se temos que procurar um método lógico de prova, só é concebível a procura sistemática, e essa ocorre somente dentro de um sistema (cf. *PR*, 150 e 157). Ou seja, a proposição matemática só ganha o seu sentido no interior de um sistema. O método terá, pois, de ser consistente com o sistema em que por ele se indaga. Deste modo, o problema crítico da matemática é o acesso a um sistema onde se possa encontrar um método capaz de provar a proposição. E é um problema porque:

Em matemática, não podemos falar de sistemas em geral, mas somente no interior dos sistemas. Eles são precisamente aquilo sobre o qual não podemos falar. E assim, também, aquilo que não podemos procurar.²³⁵ (*PR*, 152)

Pode-se procurar um método num sistema, mas nunca procurar um sistema onde encontrar um método, como se fosse possível demonstrar o sistema suscetível de se encontrar a prova da proposição. Não existe algo como uma metamatemática, de acordo com a qual se poderia proceder à prova da demonstrabilidade da proposição matemática (cf. *PR*, 153): “A chamada prova de demonstrabilidade é uma indução, para reconhecer o que é reconhecer um novo sistema”²³⁶ (*PR*, 160). Na verdade, toda a proposição tem o seu próprio sistema pelo qual é impossível procurar. O que efetivamente é possível procurar é pela expressão simbólica, não escrita ou escrita, de um sistema (cf. *PR*, 152):

²³⁴ O sentido de uma proposição matemática ser determinado pelo seu método de prova, pelo que a mesma proposição tem tantos sentidos quantas as diferentes provas que dela se fizer, é uma ideia que perdura ao longo da sua filosofia da matemática. Essa ideia é, para Goldfarb, responsável pela sua filosofia não merecer o melhor acolhimento junto dos filósofos da matemática, pondo ele mesmo em dúvida que Wittgenstein a considere como válida em geral (cf. GOLDFARB, Warren, “Moore’s Notes and Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics: The Case of Mathematical Induction” in David G. Stern (ed.), *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 248-249).

²³⁵ “In mathematics, we cannot talk of systems in general, but only within systems. They are just what we can’t talk about. And so, too, what we can’t search for.” / “Man kann in der Mathematik nicht allgemein von Systemen, sondern nur in Systemen reden. Sie sind gerade das, wovon man nicht reden kann. Also auch das, was man nicht suchen kann.” (*PR*, 152)

²³⁶ “The so-called proof of provability is an induction, to recognize which is to recognize a new system.” / “Der sogenannte Beweis der Beweisbarkeit ist eine Induktion, deren Erkenntnis die Erkenntnis eines neuen Systems ist.” (*PR*, 160)

O matemático que está a procurar por uma solução, possui um sistema nalgum tipo de simbolismo psíquico, em imagens, ‘na sua cabeça’, e esforça-se por colocá-lo no papel. Uma vez que isso esteja feito, o resto é fácil. Mas se ele não tem nenhum *tipo* de sistema, que seja escrito ou não em símbolos, então ele também não pode *procurar* por uma solução, mas na melhor das hipóteses aproximar-se dela.²³⁷ (PR, 151)

Ou o matemático dispõe do sistema ou não dispõe dele, e neste último caso é vã a procura pelo sistema. E quando dispõe do sistema, o que se procura é a sua tradução em símbolos escritos. Mas o que é que significa “possuir um sistema”? Significa que o matemático dispõe de um qualquer “simbolismo psíquico, em imagens, ‘na sua cabeça’”. Mas como é que se possui um sistema? Não é certamente, como vimos, pelo facto de o procurarmos. Donde surgem, então, as imagens que são esse simbolismo psíquico? E o que é que opera a sua tradução em símbolos escritos? Wittgenstein não parece aqui responder diretamente a nenhuma destas questões. Contudo, é o próprio filósofo que afirma logo no início da sua obra PR:

Claro, os processos de pensamento de um homem comum consistem numa miscelânea de símbolos, dos quais os estritamente linguísticos talvez formem apenas uma pequena parte.²³⁸ (PR, 5)

Assim, parece que Wittgenstein nada teria a objetar à ideia de que o sistema é disponibilizado pelos processos de pensamento. Porém, discordaria certamente com a ideia de que estes processos são intencionais ao ponto de a matemática ser uma expressão do pensamento. O sistema não é uma criação do pensamento conveniente à prova matemática. Os processos de pensamento fornecem o simbolismo, mas o sistema é soberano, porque dado a priori, e não é, certamente, determinado pelas necessidades

²³⁷ “The mathematician who is looking for a solution then has a system in some sort of psychic symbolism, in images, ‘in his head’, and endeavours to get it down on paper. Once that’s done, the rest is easy. But if he has no *kind* of system, either in written or unwritten symbols, then he can’t *search* for a solution either, but at least can only grope around.” / “Der suchende Mathematiker hat dann ein System in irgendwelchen psychischen Symbolen, Vorstellungen, ‘im Kopf’ und trachtet, es aufs Papier zu bringen. Hat er das getan, so ist das übrige leicht. Hat er aber *kein* System, weder in geschriebenen noch in ungeschriebenen Symbolen, dann kann er auch nicht nach einer Lösung suchen, sondern höchstens herumtappen.” (PR, 151)

²³⁸ “Of course, the thought processes of an ordinary man consist of a medley of symbols, of which the strictly linguistic perhaps form only a small part.” / “Gewiß geht das Denken der gewöhnlichen Menschen in einer Mischung von Symbolen vor sich, in der vielleicht die eigentlich sprachlichen nur einen geringen Teil bilden.” (PR, 5)

de prova das proposições matemáticas. Como tal, Wittgenstein lembra-nos que a matemática não é descrita, como se fizesse a descrição de um facto, pelos seus próprios signos, mas é feita por eles, ela mesma é o facto e não a sua descrição (cf. *PR*, 157). Razão também pela qual, quer as proposições, quer o método lógico da sua prova matemática, estão limitados às possibilidades lógicas dos sistemas de que se dispõe. É nos termos dessas possibilidades que se podem provar as proposições matemáticas.

E o que é, afinal, um sistema para Wittgenstein? De uma forma metafórica e concisa, eis como ele o define: “Um sistema é, por assim dizer, um mundo.”²³⁹ (*PR*, 152). A sua definição direta e mais precisa podemos nós colocá-la, com base no que sobre isso afirma Wittgenstein, nos seguintes termos: é uma série formal governada por um sistema de regras de sintaxe que determinam o cálculo e, desse modo, o significado dos seus signos (cf. *PR*, 152 e 154). Vejam-se as três principais características de um sistema assim definido. Primeira, para que seja um sistema, o sistema de regras tem de ser completo, querendo também isto dizer que o sentido dos signos é totalmente determinado pelo sistema (cf. *PR*, 154). Consequentemente, a alteração das regras denota uma alteração da sintaxe e do significado, ou seja, que estamos perante um novo sistema. Daí que a matemática seja completa e todos os seus sentidos sejam totalmente compreendidos (cf. *PR*, 154). Segunda, porquanto é de acordo com as regras da série que as interações do cálculo produzem os seus sucessivos membros, as regras devem ser conhecidas previamente (cf. *PR*, 150, 151 e 154). São elas que a priori se possuem, quando se possui um sistema. É o seu conhecimento que permite descortinar o método de prova matemática. Logo, as questões consistentes com um sistema de regras que se possui nunca são problemas matemáticos por resolver (cf. *PR*, 159). Terceira, uma vez que os sistemas são completos, quando no mesmo espaço, eles são necessariamente independentes entre si. As eventuais conexões entre sistemas não estão, pois, no mesmo espaço desses mesmos sistemas (cf. *PR*, 158). Ou então, uma vez que não é necessário que todos estejam no mesmo espaço (cf. *PR*, 162), as conexões podem existir entre sistemas que se encontram em espaços diferenciados.

A procura de um método lógico ou procedimento de decisão num sistema é comparada por Wittgenstein ao desenrolar de um nó entrelaçado que, por fim, se desfaz completamente (cf. *PR*, 156). O método que normalmente é seguido é libertar

²³⁹ “A system is, so to speak, a world.” / “Ein System ist sozusagen eine Welt.” (*PR*, 152)

progressivamente os fios com pontas dos laços que os prendem até que não haja mais o que desenlaçar. Imagine-se, todavia, que este nó não se desenreda seguindo este método, pois de cada vez que se tenta compreender o que desenlaçar e se tenta o seu desenlace, o nó não parece ficar menos entrelaçado, não resultando claro como é que o fio está entretecido. Não se conseguindo perceber a estrutura de enlaçamento do nó, não se pode divisar um método através do qual se procure desfaze-lo. Seria caso para se concluir que não se estaria perante um nó, pois um nó é deslaçável. Do mesmo modo, o divisar de um método matemático capaz de uma solução só é possível quando se compreende a estrutura do problema à luz de um sistema. Mas, Wittgenstein chama a atenção para o facto de que com a aplicação do método matemático não sucede o mesmo que com a aplicação progressiva do método de desenlace do nó, em que se fica a conhecê-lo cada vez mais à medida que o vamos deslaçando (cf. *PR*, 156). Pois os signos matemáticos são desde logo resolvidos, mostram tudo o que têm a mostrar de uma só vez, e com a sua prova nada de novo se mostra, nem se aprende. Os usos da palavra «problema» são, deste modo, diferentes na matemática e no domínio prático, onde o problema é o da dificuldade de compreender ou fazer: “Eu não vejo como é que os signos, que nós próprios criamos para expressar certa coisa, são supostos criar-nos problemas.”²⁴⁰ (*PR*, 156). Ora, o problema matemático é o da prova, o de procurar o método capaz de fazer a prova de uma proposição matemática, em caso algum constituindo esta mesma um problema. O problema é o de decidir, de acordo com um sistema, a regra a ser aplicada em cada um dos seus diferentes passos encadeados (cf. *PR*, 149), de tal modo que no último passo dado fique demonstrada a verdade ou falsidade de uma proposição matemática (cf. *PR*, 162). No modo como é vista por Wittgenstein, a prova está para a proposição provada como o corpo está para a sua superfície (cf. *PR*, 162). A proposição matemática só tem significado porque é sustentada na prova.

Se são as regras básicas de um sistema que autorizam a prova matemática, estas regras não são elas mesmas passíveis de prova, já que não se pode negar o que é dado por definição (cf. *PR*, 163). Como negar que $2 = 2$? Dada a regra da adição, como negar que $2 + (3 + 4) = (2 + 3) + 4$? Mas também não se pode provar, mesmo recorrendo à prova recursiva, que $a + (b + c) = (a + b) + c$. A prova recursiva desta regra indica a

²⁴⁰ “I don’t see how the signs, which we ourselves have made for expressing a certain thing, are supposed to create problems for us.” / “Ich sehe nicht ein, wie die Zeichen, die wir uns selbst gemacht haben, um Gewisses auszudrücken, uns Probleme aufgeben sollten.” (*PR*, 156)

possibilidade infinita da sua aplicação sob a forma espiral, mas essa possibilidade não é uma prova em que a regra seja demonstrada como término de uma cadeia de equações (cf. *PR*, 163 e 164). Esta regra é uma definição, não é o resultado final de uma prova matemática. Sendo assim, como ficamos a saber que é correta a expressão de uma lei associativa? Porquanto a sua própria expressão o mostra, quer seja ela uma expressão aritmética ou algébrica (cf. *PR*, 165). Toda a regra de um sistema é a sua própria prova, que não se pode nem negar nem afirmar. Mas de que modo é que ela mostra a sua própria prova? Por indução. E se perguntarmos como é que a podemos verificar, apenas se pode dizer que a verificação de uma definição é o que ela própria diz. Mais, a compreensão indutiva de uma definição não é uma expressão algébrica do que se induz de certas expressões aritméticas (cf. *PR*, 166). A expressão algébrica de uma regra de um sistema não é uma generalização de certas expressões aritméticas. Ela mesma é o seu próprio sentido mostrado por indução, a qual é uma prova de generalização (cf. *PR*, 168). Mas se é por indução que se prova uma definição, o mesmo não podemos afirmar de uma proposição algébrica: “Um esquema algébrico deriva o seu sentido a partir do modo como é aplicado.”²⁴¹ (*PR*, 167). O que pode provar uma proposição matemática é outra proposição matemática até que tal não seja mais possível por se estar perante uma definição (cf. *PR*, 167 e 169). Por isso, uma proposição matemática dada por definição é uma estipulação. Assim, toda a equação ganha o seu sentido com as estipulações que permitem a sua prova, e conseqüentemente “O sistema de proposições algébricas corresponde a um *sistema* de induções.”²⁴² (*PR*, 167). É a indução que, deste modo, possibilita a aplicação da álgebra à aritmética. A prova de generalização dada por indução é a raiz da generalização da equação matemática. E, por seu turno, é a sua generalização que possibilita a correta aplicação aritmética da equação (cf. *PR*, 168).²⁴³

²⁴¹ “An algebraic schema derives its sense from the way in which it is applied.” / “Das algebraische Schema erhält seinen Sinn durch die Art seiner Anwendung.” (*PR*, 167)

²⁴² “The system of algebraic propositions corresponds to a *system* of inductions.” / “Das System von algebraischen Sätzen entspricht einem *System* von Induktionen.” (*PR*, 167)

²⁴³ Vemos em tudo isto a consequência natural da concepção que Wittgenstein tem da matemática, que vem mais tarde a assumir de forma expressa (cf. *RFM* I, 168 e *RFM* II, 38), como uma construção e não uma descoberta, colocando-o em oposição com o pensamento típico dos matemáticos e dos filósofos (cf. MOORE, A. W., “Wittgenstein’s Later Philosophy of Mathematics”, pp. 321-322). O seu construtivismo opõe-se ao platonismo dominante no pensamento sobre a matemática: é a prova que confere sentido à proposição matemática, negando que ela, antes de ter condições para encontrar um método de prova, possa fazer qualquer sentido; rejeita que uma proposição matemática possa assentar em entidades abstratas, ontologicamente independentes do pensamento matemático, que possam ter algum significado que não advenha do puro cálculo (cf. MARION, Mathieu et Mitsuhiro Okada, “Wittgenstein et le lien entre la signification d’un énoncé mathématique et sa preuve”, pp. 101-106).

O método de prova matemática consiste, assim, num determinado processo de cálculo realizado a partir de estipulações cujo resultado é a proposição matemática a provar, quando ela é verdadeira, ou outra que a nega, por ela ser falsa. Sublinhe-se, porém, que, justamente por serem diferentes tipos de proposições, a negação de uma proposição aritmética (como seja, por exemplo, $2 + 3 \neq 4$ nega $2 + 3 = 4$) não significa o mesmo que a negação de uma proposição não-matemática. Na negação da primeira, continua a estabelecer-se uma relação, positiva ($2 + 3 > 4$) ou indeterminada ($2 + 3 \neq 4$), entre os dois lados da equação, mas não é possível, como na negação da segunda, fazer dela uma imagem (cf. *PR*, 200, 201 e 203). Da condição de encontrar um método de prova que ateste a verdade ou falsidade de uma proposição matemática depende o facto de ela ter sentido. Quando essa condição não se verifique, isso só pode querer dizer que a proposição não tem sentido. Mas, seja como for, isso depende de ela suscitar uma compreensão imediata. E se há essa compreensão, então é porque a proposição é dada por um sistema de símbolos, seja ele escrito ou não escrito, em que podemos procurar o seu método de prova. A sua não compreensão imediata não é um momento transitório para uma compreensão ulterior facultada pela sua prova matemática. Como se não nos fosse possível estabelecer uma conexão entre os dois lados de uma equação até que dela fizéssemos prova. Uma equação de que não temos uma compreensão imediata não tem uma suposta conexão subjacente entre os seus dois lados a ser descoberta pela prova. Se essa conexão existe é porque os seus símbolos permitem estabelecê-la e ela existe na medida em que possuímos, de algum modo, esses símbolos e as conexões entre eles (cf. *PR*, 174). Daí que Wittgenstein afirme:

A conexão entre símbolos que existe, mas não pode ser representada mediante transformações simbólicas é um pensamento que não pode ser pensado. Se a conexão estiver lá, então deve ser possível vê-la.²⁴⁴ (*PR*, 174)

E não pode ser pensado porque a linguagem matemática opera precisamente com transformações simbólicas. São estas transformações e a possibilidade de através delas provar o sentido de uma proposição matemática que permitem dizer que “[...] ‘Uma

²⁴⁴ “A connection between symbols which exist but cannot be represented by symbolic transformations is a thought that cannot be thought. If the connection is there, then it must be possible to see it.” / “Eine Verbindung zwischen Symbolen, die besteht, sich aber nicht durch symbolische Übergänge darstellen läßt, ist ein Gedanke, der sich nicht denken läßt. Ist die Verbindung da, so muß sie sich einsehen lassen.” (*PR*, 174)

proposição matemática é um apontador para uma compreensão intuitiva’ ”²⁴⁵ (PR, 174). A compreensão imediata de uma proposição matemática tem, pois, o seu fundamento na experiência da conexão determinada entre símbolos. Mas o mesmo podemos dizer da indução através da qual compreendemos nessas proposições a generalização. São os próprios conceitos matemáticos e equações que têm em si, por compreensão imediata da indução, a possibilidade de generalização.

²⁴⁵ “[...] ‘A mathematical proposition is a pointer to an insight’ ” / “[...] ‘der mathematische Satz ist eine Anweisung auf eine Einsicht’ ” (PR, 174)

Notas Conclusivas

1.

No regresso à atividade filosófica, depois de a ter interrompido durante cerca de 10 anos, Wittgenstein percebe que não tinha razão quando afirmou, no prólogo à obra que ditou o seu abandono temporário da filosofia, ter com ela resolvido todos os problemas filosóficos. O problema da incompatibilidade das cores, com que se defronta em 1929, e já aflorado pelo seu amigo Frank P. Ramsey na sua recensão do *TLP*, publicada em 1923 na revista *Mind*, parece abalar seriamente a estrutura ontológico-lógica dessa obra. O seu atomismo lógico, de acordo com o qual os factos atômicos são condição de verificação da veracidade das proposições elementares sobre as quais se estruturam logicamente em funções de verdade as proposições complexas com que se descreve o mundo, não é harmonizável com a realidade das cores. O que, de acordo com ela, pode acontecer contraria a independência mútua das proposições elementares, configurando uma impossibilidade lógica: no mesmo espaço e ao mesmo tempo coexistirem duas ou mais cores. Essa independência é, contudo, essencial ao desenvolvimento da sua lógica que parte do pressuposto ontológico de que os objetos são simples e ocorrem em conexão consubstanciando factos, que são unidades básicas do mundo a que correspondem, de modo figurativo e de um para um, as proposições elementares da lógica. O problema da incompatibilidade das cores é o da contradição lógica de duas ou mais proposições elementares poderem, na realidade, descrever o mesmo fato atômico.²⁴⁶

²⁴⁶ Sobre o enquadramento deste problema e dos seus posteriores desenvolvimentos na obra de Wittgenstein, ver: JACQUETTE, Dale, “Wittgenstein and the Color Incompatibility Problem”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, N.º 3, 1990, pp. 353-365.

2.

A primeira abordagem de Wittgenstein para solucionar este problema volta a não confiar na linguagem comum, uma vez que ela é dada a pseudoproposições e a termos ambíguos, insistindo antes na necessidade de elaborar uma simbologia imune ao sem-sentido, como era o caso da linguagem lógica do *TLP*, com recurso já não à análise lógica da linguagem corrente mas à investigação lógica dos próprios fenómenos (cf. SRLF, p. 30). Seria essa investigação fenomenológica a sustentar uma nova linguagem pura porque ajustada precisamente à descrição da forma lógica da experiência imediata dos fenómenos. A fenomenologia desta primeira abordagem seria capaz de identificar as proposições elementares e descrever a sua estrutura (cf. SRLF, pp. 30-31). Wittgenstein parece, nesta altura, ainda acreditar que assim poderia resgatar a ontologia do *TLP*.

3.

Em Outubro de 1929, Wittgenstein cede finalmente à linguagem comum, deixando de acreditar que seja possível uma linguagem fenomenológica. O sinal que dá é certamente de abdicação de uma linguagem primária, seja ela fenomenológica ou formal, cujo estatuto se afirmava por oposição à linguagem comum, considerada secundária. O que o decidiu terá sido o facto de ser absurda e não necessária uma linguagem fenomenológica. A confusão desta linguagem com uma suposta linguagem do pensamento capaz de expressar a experiência imediata dos fenómenos, uma linguagem, portanto, que, ao contrário da linguagem comum, não mediatiza os dados imediatos da experiência, é para Nuno Venturinha uma inequívoca ilusão – toda a linguagem mediatiza o que representa e não existe uma experiência imediata cuja denotação não seja mediatizada pela linguagem.²⁴⁷ A cedência à linguagem comum, onde se distinga o que é essencial e não essencial na descrição que faz do fenómeno, não tem pois, para Wittgenstein, como consequência necessária o abandono do projeto

²⁴⁷ VENTURINHA, Nuno, “Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology”, p. 96.

fenomenológico. A investigação fenomenológica é um desígnio que pode ser levado a cabo pela linguagem comum.

4.

Perceber até que ponto a linguagem comum pode descrever os fenómenos respeitando o imediatamente dado pela experiência depende da inteligibilidade do seu modo próprio de mediação ou representação. Qual a origem e como se desenvolve a aquisição da linguagem serão seguramente questões importantes para clarificar essa sua capacidade de representar o mundo. No *TLP*, defende-se que a linguagem é originada pelo pensamento, já que é através dela que ele se exprime. Se isto significa que a compreensão da linguagem envolve necessariamente a compreensão do pensamento, então, terá de ser a própria linguagem comum, uma vez que uma linguagem do pensamento, caso exista, é inexpressiva, a mostrar o modo como o pensamento se expressa. Ou seja, terá de ser o pensamento, mediante a linguagem com que se exprime, a explicar-se a si mesmo. Como a linguagem só tem sentido quando se refere às experiências imediatas dos fenómenos tal como são apreendidos sensorialmente, e o pensamento não é um fenómeno, não é, então, possível à linguagem exprimir-se sobre o pensamento. E o que ele expressa através da linguagem, somente os signos escritos ou orais são fenómenos sobre os quais a linguagem se pode manifestar. Pelo contrário, quanto ao que os signos significam ou, dito de outro modo, à experiência do simbólico, ela nada pode dizer. Em síntese, não há uma fenomenologia do pensamento e, por conseguinte, o pensamento é impensável. A este respeito, a conclusão a que se chega é a mesma do *TLP*.

5.

A aprendizagem da linguagem pela criança também não nos ajuda a perceber como se constitui o significado das palavras ou o sentido das proposições. Não é igualmente possível à linguagem falar dessa aprendizagem, justamente porque, não sendo ela um fenómeno, nunca dela se tem experiência imediata. Daí que a memória dessa aprendizagem não permite justificar a formação do sentido do que exprimimos

por palavras; e o mesmo acontece com o significado que as palavras têm. É natural que essa aprendizagem da linguagem seja sempre realizada com o envolvimento do pensamento, mas, novamente, a experiência do pensamento é inefável. O que percebemos é que o sentido do que vamos apreendendo a dizer está intimamente ligado à ação humana e ao contexto onde ela ocorre. E é essa ligação original e essencial ao mundo que determina que os usos da linguagem apenas têm sentido quando a ele se referem. Com esta forma de aprendizagem da linguagem, aprende-se igualmente a pensar a verdade ou a falsidade do que tem a possibilidade de ser dito com todo o sentido. O pensamento da verdade ou falsidade é aprendido nessa relação primária da linguagem com o mundo; com a experiência desta aprendizagem, o pensamento adquire o poder para decidir a verdade ou falsidade de tudo o que pode exprimir com sentido. Esse poder dissipa-se logo que os usos da linguagem percam de vista o mundo, isto é, deixem de ter sentido. Ora, se é claro que, por impossibilidade de pensar o pensamento, a expressão simbólica da linguagem se nos apresenta arbitrária, pelo mesmo motivo não se mostra menos arbitrária a decisão entre a verdade e a falsidade de uma proposição com sentido.

6.

Resta assim a linguagem como fenómeno onde se percebem usos de formas sonoras ou grafadas que a própria linguagem comum designa por signos, consistindo em palavras e na sua articulação em proposições, que substituem ou fazem a vez de outros fenómenos. A fenomenologia da linguagem descreve esses usos de modo a mostrar a sua forma lógica. Ora, o que é notório nessa descrição é que as palavras são usadas de acordo com regras e que são essas regras que facultam aos signos a sua simbologia. São regras de representação que conferem significado às palavras e sentido às proposições. São elas que a criança apreende na relação ativa com o mundo, vindo assim este a estruturar-se segundo uma ordem simbólica, em que a representação de um fenómeno fica à partida determinada pelas possibilidades de uso das palavras em conformidade com essas regras. Uma fenomenologia que, desta maneira, é gramatical. E uma investigação fenomenológica que é afinal uma investigação gramatical.

7.

O facto de não ser possível justificar como ficamos a saber o significado das palavras deixa também sem fundamento as regras que instituem esse significado. A linguagem não se consegue fundamentar a si própria pois a justificação das regras gramaticais só pode ser realizada com base noutras regras, estas mesmas a serem justificadas por outras ainda, numa série interminável de justificações. Wittgenstein diz que as regras da linguagem são convenções gramaticais, mas acrescenta que são convenções arbitrárias; a gramática é arbitrária. As regras gramaticais ligam de uma certa maneira os signos aos fenómenos, mas essa ligação não é determinada pelos fenómenos; pelo contrário, são as próprias regras a determinar essa ligação. O mundo é representado segundo as possibilidades de uma ordem simbólica, mas esta ordem é em si mesma autónoma relativamente ao mundo.

8.

Sobre a natureza das regras gramaticais, Wittgenstein caracteriza-a por analogia com escalas de medida ou padrões. Também com estas regras se firmam padrões simbólicos que estabelecem uma certa relação interna (coordenação) entre signos, dando origem a um sistema de signos, cada um deles adquirindo o seu significado por relação determinada aos outros signos do mesmo sistema. Em consequência, não é mais possível, com este sistema, assegurar que as proposições elementares são independentes entre si, inviabilizando um aspeto essencial da lógica do *TLP*. É já um sistema de proposições que, à semelhança de um instrumento de medida, é aplicado à realidade, de tal modo que a realidade é descrita, como se de uma medição se tratasse, por uma das proposições do sistema. Ao aplicá-lo, dispõe-se a priori de todas as possibilidades de ordem simbólica para descrição da realidade, pelo que se, por exemplo, a descrição segundo uma das possibilidades for falsa, isto permite inferir que pelo menos uma das outras possibilidades é verdadeira. Estabelecem-se deste modo relações inferenciais entre as proposições do mesmo sistema.²⁴⁸

²⁴⁸ Cf. MEDINA, José, *The Unity of Wittgenstein's Philosophy – Necessity, Intelligibility, and Normativity*, p. 42.

9.

Outra das conclusões principais a que chega a sua fenomenologia da linguagem é que os objetos que integram os fenómenos de que se tem experiência imediata não são definidos pelas suas propriedades reais, mas por conceitos relativos a propriedades formais. Assim, a noção que se tem de um objeto decorre dos conceitos formais que a caracterizam. Completa-se, deste jeito, o desabamento da ontologia do *TLP*; a lógica ou a gramática já não precisa de objetos com substância. Para ela, um objeto é apenas uma unidade de sentido composta pelos conceitos formais que o definem. Se a descrição de um fenómeno é apenas determinada pelas regras gramaticais, também a definição de um objeto depende tão-só dos conceitos formais que o constituem como noção.

10.

Com esta nova visão filosófica, a atividade da filosofia centra-se sobre a determinação das possibilidades gramaticais de representação dos fenómenos: “A fenomenologia estabelece somente as possibilidades.”²⁴⁹ (*PR*, 1). São gramaticalmente possíveis todas as proposições que têm a possibilidade de verificação da sua verdade ou falsidade junto à experiência imediata da realidade física. É essa possibilidade de verificação que distingue as proposições com sentido das que, por não terem essa possibilidade, são sem-sentido. Elas são sem-sentido por não ser possível clarificar as suas regras de representação, uma vez que não existe uma ligação dos signos aos fenómenos. À filosofia cabe-lhe, então, delimitar as proposições cujas regras gramaticais possibilitam a verificação da sua verdade ou falsidade daquelas que não têm essa possibilidade. Não obstante se ter deixado cair os principais fundamentos ontológico-lógicos do *TLP*, o pensamento continua a não se poder exprimir de outro modo que não seja através de proposições com sentido, isto é, que estão de acordo com uma gramática, e o papel aqui atribuído à filosofia não é diferente do que lhe tinha sido atribuído nessa obra: demarcar a linha de fronteira entre o que o pensamento pode exprimir e o que é por ele inexprimível.

²⁴⁹ “Phenomenology only establishes the possibilities.” / “Die Phänomenologie stellt nur die Möglichkeiten fest.” (*PR*, 1)

11.

Para a sua filosofia, o imediatamente dado pelos sentidos é a experiência que não se distingue da realidade – o fenómeno é a realidade; se algo separa o fenómeno da realidade, a sua experiência, por sua parte, mostra-a sem mediações – a realidade é a sua experiência imediata: esta não a transforma, é-lhe absolutamente transparente. Não existem aqui questões epistemológicas a serem discutidas, nem aspetos psicológicos a ter em conta na experiência. Se a realidade é algo mais do que a experiência dela, a filosofia nada sobre isso pode dizer com sentido, pois a experiência imediata é toda a realidade que se conhece. A essência da realidade é tão impensável quanto a esfera psíquica. Os usos filosóficos das palavras na metafísica arredam-nos para fora do campo da gramática e tornam sem-sentido as proposições que usam essas palavras. É isso também que acontece com os usos comuns, os usos, como lhe chama Wittgenstein, da linguagem física, que são feitos das palavras «tempo», «espaço» e «eu». Na experiência imediata dos fenómenos, não se verifica o tempo físico, que é o do movimento dos corpos, onde o presente a cada instante passa a passado para que o futuro se volva presente; na experiência imediata estamos perante o atemporal ou, melhor, perante todos os momentos de tempo. Também a experiência dos outros não é algo de que se possa ter experiência imediata, portanto a experiência não distingue um eu por oposição a outros eus; é falsa a individuação pela experiência: o indivíduo subjetivo não existe. Mas também não existe na experiência imediata o espaço visual, que é o espaço físico constituído pela visão de um corpo que se vê, como corpo próprio, a ver outros corpos espalhados pelo seu campo de visão; o que é imediatamente dado é simplesmente a experiência de espaço geométrico onde se situam diferentes objetos.

12.

A experiência imediata da realidade pode suscitar outras experiências mediadas com uma natureza supersensível, onde se singulariza, pela sua mobilização interior e até pelo seu carácter sobrenatural, como se fosse um milagre, a experiência ético-estética. Obviamente a gramática, que apenas diz respeito aos fenómenos, exclui como sem-sentido toda a proposição que se refira a esta experiência. A teoria ética ou estética não tem, em rigor, qualquer razão de ser; a expressão do ético ou do estético é impensável.

A possibilidade, que é ao mesmo tempo uma esperança, de lhe fazer referência, ainda que com recurso a expressões sem-sentido, é a evocação de vivências com essa natureza. Tipicamente, a referência às experiências ético-estéticas é feita por símiles que se lhe referem por relação de semelhança com um certo facto. Porém, os símiles só fazem sentido quando estabelecem semelhanças entre fenómenos, mas nunca entre um fenómeno e aquilo que não o é, como se a experiência imediata pudesse ou não confirmar essas semelhanças. De resto, se são infáveis os valores absolutos da ética ou da estética, o mesmo não se passa com os valores relativos. Pois estes são referentes a situações de comensuração do que é dado pela experiência imediata ao serviço de uma finalidade da vida prática. Ao contrário do *TLP*, por razões gramaticais compreensíveis, a afetividade não tem aqui relação com os valores; e está também ausente a inclinação mística presente naquela obra.

13.

A fenomenologia da linguagem matemática não necessita de que as proposições matemáticas sejam verificáveis na experiência imediata da realidade física, senão da própria experiência imediata dos seus signos; a matemática é constituída pelos seus próprios signos (cf. *PR*, 157) e não é um fenómeno cuja experiência o pensamento possa expressar. Isto significa que as proposições matemáticas não são uma expressão do pensamento, como já o *TLP* o enunciava (cf. *TLP*, 6.21). O seu sentido só depende do próprio fenómeno linguístico, do cálculo como aplicação de si mesmo e da sua intuição, isto é, de ele ser em si mesmo compreensível. Por isso, Wittgenstein reconhece o carácter apodítico da matemática. Desde logo porque os números não são extensões de conceitos, apenas se referindo aos objetos por eles compreendidos. Mas eles não são só independentes relativamente aos conceitos, como também o são no que respeita à contagem de objetos, cuja relação é meramente contingente. Os números surgem das relações entre signos determinadas por estruturas ou formas lógicas segundo as quais se processam os cálculos e que traduzem propriedades internas das extensões. Estas estruturas ou formas lógicas de articulação dos números são as regras que constituem a sua gramática, sendo o cálculo aritmético a aplicação exata dessas regras. Quanto às equações algébricas, são regras de sintaxe com o seu próprio sentido e em si mesmas verdadeiras ou falsas. São as regras sintáticas da matemática que tornam as suas

proposições imediatamente compreensíveis (intuitivas). Porém, a compreensão imediata do seu sentido só é possível quando já dispomos de um método lógico que as prova; é a possibilidade de um método de prova, no interior de um sistema gramatical com regras básicas dadas por definição (não passíveis de prova), que faz com que imediatamente compreendamos o seu sentido. E, por outro lado, a prova de uma proposição matemática é a prova da sua verdade ou falsidade. Finalmente, o infinito, não sendo um número, pois só se conhecem números finitos e não todos os números, não entra no cálculo numérico ou algébrico. No entanto, a possibilidade do infinito serve para, numa prova por indução, exprimir a generalização matemática.

PARTE III – A GRAMÁTICA DO PENSAMENTO

Capítulo 8 – O Pensamento Filosófico

Existem, então, dois tipos de pensamento, cada um legítimo e necessário à sua maneira: pensamento calculista e pensamento meditativo.

Este pensamento meditativo é o que temos em mente quando dizemos que o homem contemporâneo está fugindo do pensamento. [...]

No entanto, qualquer um pode seguir o caminho do pensamento meditativo à sua maneira e dentro de seus próprios limites. Porquê? Porque o homem é um pensamento, isto é, um ser meditativo.²⁵⁰

O Modo de Pensamento Filosófico

Wittgenstein reflete no seu modo próprio de pensamento filosófico num texto, com o título “Philosophy”, que é parte da sua obra *The Big Typescript: TS 213 (BT)*. O parágrafo que inaugura esse texto fala-nos sobre o que condiciona esse modo de pensamento:

Como tenho dito frequentemente, a filosofia não me leva a nenhuma renúncia, já que eu não me abstenho de dizer algo, mas antes a abandonar uma certa combinação de palavras sem sentido. Noutro sentido, contudo, a filosofia requer efetivamente uma renúncia, mas a do sentimento, não a do intelecto. E talvez seja isso que a torna tão difícil para muitos. Pode ser difícil não usar uma expressão, tal como é difícil reter as lágrimas ou a explosão de raiva.²⁵¹ (BT, 86, p. 300)

²⁵⁰ “There are, then, two kinds of thinking, each justified and needed in its own way: calculative thinking and meditative thinking. // This meditative thinking is what we have in mind when we say that contemporary man is in flight-from-thinking. [...] // Yet anyone can follow the path of meditative thinking in his own manner and within his own limits. Why? Because man is a thinking, that is, a meditative being.” (HEIDEGGER, Martin, *Discourse on Thinking*, John M. Anderson e E. Hans Freund (Trad.), Harper Torchbooks, New York, 1966, pp. 46-47)

²⁵¹ “As I have often said, philosophy does not lead me to any renunciation, since I do not abstain from saying something, but rather abandon a certain combination of words as senseless. In another sense, however, philosophy does require a resignation, but one of feeling, not of intellect. And maybe that is what makes it so difficult for many. It can be difficult not to use an expression, just as it is difficult to hold back tears, or an outburst of rage.” (BT, 86, p. 300e) / “Wie ich oft gesagt habe, führt die Philosophie mich zu keinem Verzicht, da ich mich nicht entbreche, etwas zu sagen, sondern eine gewisse Wortverbindung als sinnlos aufgebe. In anderem Sinne aber erfordert die Philosophie dann eine

Se o seu filosofar o leva ao abandono de expressões do pensamento sem-sentido, isso não é de modo algum uma renúncia, senão a consequência natural desse seu modo próprio de pensamento “[...] que, por assim dizer, voa sobre o mundo e o deixa tal como é – observando-o de cima, em voo.”²⁵² (CV, 1930, p. 18). Segundo o filósofo, é este o modo distinto de apreender o mundo sob o aspeto da eternidade (*sub specie aeternitatis*). Esse modo de pensamento panorâmico como que nos obriga a ver o mundo da perspectiva correta – a que pensa o mundo como quem o contempla de fora e com ele se maravilha, como se assistisse, como nos é dito no *TLP*, a um milagre, o milagre da existência do mundo. O mundo tal qual ele é, dir-se-ia mesmo que ele é uma peça de teatro e o filósofo o seu espectador encantado com o que vê pela primeira vez. Sugere Wittgenstein a Engelmann, um amigo seu arquiteto, que é possivelmente esta perspectiva panorâmica que acaba por não o deixar publicar uma seleção dos seus manuscritos, depois de estes ocasionalmente lhe terem parecido merecedores de conhecimento público (cf. CV, 1930, pp. 17-18). A ela que o faz, por assim dizer, despertar de um entusiasmo gerado com o seu envolvimento afetivo com esses manuscritos, que lhe turva o olhar e o ilude, ao ver neles uma obra de arte. O enlevo primordial com o mundo surge deste despertar, com origem no súbito desaparego, no total despojamento afetivo em relação ao mundo. Nele se descobre o mundo *sub specie aeterni*. O mesmo género de descoberta, diz-nos Wittgenstein, com que somos surpreendidos na arte, pois também ela nos obriga a adotar uma perspectiva correta, à partida desinteressada, mas aberta ao inesperado encantatório (cf. CV, 1930, p. 18). É este desaparego que é exigido ao filósofo, cujo pensamento não pode ceder de nenhum modo aos ímpetus vigorosos de expressão afetiva, que é capaz de viver sob o reinado absoluto do intelecto. E é, justamente, por que nem todo o pensamento filosófico é imune aos poderosos efeitos da afetividade, mesmo quando se tem essa pretensão, que a filosofia enuncia amiúde proposições sem-sentido. Que certa filosofia não toma como verdade o mundo tal como é, mas diferente, mais de acordo com a vontade do filósofo.

Resignation, aber des Gefühls, nicht des Verstandes. Und das ist es vielleicht, was sie Vielen so schwer macht. Es kann schwer sein, einen Ausdruck nicht zu gebrauchen, wie es schwer ist, die Tränen zurückzuhalten, oder einen Ausbruch der Wut.” (BT, 86, p. 300)

²⁵² “[...] as it were flies above the world and leaves it the way it is, contemplating it from above in its flight.” (CV, 1930, p. 7e) / “[...] der Weg des Gedankens, der gleichsam über die Welt hinfliege und sie si läßt, wie sie ist - sie von oben vom Fluge betrachtend.” (CV, 1930, p. 7) Existem várias alternativas para o final desta observação. Ver a este respeito VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pp. 351-352.

É a vontade que, ao interpor-se entre o mundo e quem o olha, força um modo de pensamento filosófico determinado pelas suas exigências eivadas pelo sentimento. O mundo não é visto como é, senão como o querem ver. Daí que as dificuldades de compreensão das coisas são, muitas vezes, levantadas pela própria vontade que, obstinada, contraria o que é dado pelo intelecto como óbvio (cf. *BT*, 86, p. 300). Remova-se a ação da vontade e, com ela, dissipar-se-ão as dificuldades de compreensão. O filósofo nada pode esperar das coisas sobre as quais pensa. Assim, o trabalho do filósofo é, a todo o tempo, sobre si mesmo, sobre o modo como compreende as coisas, para que o seu pensamento sobre o mundo o deixe tal como ele é (cf. *BT*, 86, p. 300). Eis, assim, o filósofo ideal em que Wittgenstein se revê:

O meu ideal é uma certa frieza. Um templo que proporcione um fundo para as paixões, sem com elas se imiscuir.²⁵³ (*CV*, 1929, p. 15.)

O pensamento filosófico é naturalmente acompanhado pelos sentimentos, como aliás sucede com tudo o que acontece na nossa vida, mas deve, por assim dizer, elevar-se acima deles, alcandorando-se onde eles não se façam sentir. A frieza que se lhe exige é a da soberania do intelecto, que não ignora, contudo, as paixões, mas coloca-as à distância suficiente para também sobre elas poder pairar e observá-las livremente, fora do alcance dos seus impulsos. Neste sentido, o filósofo não deve distinguir, por força do seu querer, a importância dos problemas filosóficos que trata. De um ponto de vista meramente intelectual, não existem problemas essenciais e universais que se opõem a problemas não essenciais (cf. *BT*, 86, p. 301).

Segundo Wittgenstein, é sempre possível identificar num pensamento filosófico permeável à afetividade uma falsa analogia que o rege de forma subentendida (cf. *BT*, 87, pp. 302-303). Como já tínhamos reparado anteriormente, a propósito do ético ou estético, é falsa a analogia que estabelece uma relação de semelhança quando lhe falta o facto que a comprove. E por essa razão são sem-sentido as suas proposições. A aceitação destas falsas analogias na linguagem é, para o filósofo, geradora de tensão e inquietação, significando isto “(O carácter perturbador da falta de clareza

²⁵³ “My ideal is a certain coldness. A temple that sets the scene for passions without interfering with them.” (*CV*, 1929, p. 4e) / “Mein Ideal ist eine gewisse Kühle. Ein Tempel, der den Leidenschaften als Umgebung dient, ohne in sie hineinzureden.” (*CV*, 1929, p. 4)

gramatical.)”²⁵⁴. Elas, na realidade, nunca nos deixam ver claramente sobre o que é se está a falar, pois jamais é possível verificar a semelhança que estabelecem. Cabe, pois, ao filósofo de pensamento panorâmico libertar-nos do que na linguagem nos perturba, facultar-nos a expressão linguística inofensiva sobre o que até aí não era possível expressar sem peso na consciência. Nisto configura-se o entendimento da filosofia como terapia.²⁵⁵ Para tanto é fundamental que o filósofo encontre as palavras certas sobre isso que nos perturba, aquelas que correspondem exatamente à sua fisionomia, e que repõe o pensamento no caminho certo (cf. *BT*, 87, p. 303).²⁵⁶ Essas palavras são as que patenteiam a exata fisionomia dos erros, que tornam claras as analogias que estão na origem desses pensamentos. A sua eficácia depende do reconhecimento de que elas, ao descreverem esses pensamentos como falsas analogias, são a justa expressão do sentimento de quem as lê.

Os Problemas Gramaticais

Chegamos assim à conclusão de que os problemas filosóficos são, para Wittgenstein, problemas gramaticais. Mas o que é que caracteriza estes problemas para que tenham um carácter perturbador? A que se devem as falsas analogias formuladas pelas palavras que geram esses problemas? O sentimento de que há algo de essencial no mundo além da sua autoevidência accidental e irrelevante (cf. *BT*, 91, pp. 314-315). A filosofia que veicula este sentimento, de longa tradição, quer furtar-se a uma suposta vivência irrefletida e completamente imersa no quotidiano, incapaz de observar como

²⁵⁴ “(The upsetting character of grammatical unclarity.)” (*BT*, 87, p. 302e) / “(Der aufregende Charakter der grammatischen Unklarheit.)” (*BT*, 87, p. 302)

²⁵⁵ Esta visão da filosofia com uma atividade terapêutica nunca deixou de guiar a investigação filosófica de Wittgenstein, que sempre encarou os problemas filosóficos como se fossem doenças a tratar: “O filósofo trata uma questão; como uma doença.” / “Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit.” (*PI*, 255) A terapia filosófica procura dissolver os problemas que estão na origem do carácter perturbador da linguagem e, desse modo, alcançar a tranquilidade psicológica. É como se de uma psicoterapia se tratasse, em que a terapia só é psicológica porque, uma vez que seja bem-sucedida a dissolver os problemas filosóficos, resolve os problemas psicológicos por aqueles provocados. (Cf. HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion – Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, pp. 154-155)

²⁵⁶ Em *Cultura e Valor*, Wittgenstein expressa o papel do filósofo-terapeuta do seguinte modo: “Eu não devia ser mais do que um espelho em que o meu leitor pudesse ver o seu próprio pensamento com todas as suas disformidades para que, assim auxiliado, o pudesse pôr em ordem.” (*CV*, 1931, p. 35) / “I must be nothing more than the mirror in which my reader sees his own thinking with all its deformities & with this assistance can set it in order.” (*CV*, 1931, p. 25e) / “Ich soll nur der Spiegel sein, in welchem mein Leser sein eigenes Denken mit allen seinen Unförmigkeiten sieht, und mit dieser Hilfe zurecht richten kann.” (*CV*, 1931, p. 25)

tudo efetivamente se passa e muito menos de se interrogar sobre o facto de tudo se passar como se passa, das coisas serem como são. É seu entendimento de que o mundo aparente oculta a verdadeira realidade, de que a aparência é quanto muito uma sua manifestação. O mundo não é tal como espontaneamente o vemos, mas como o podemos ver, se atentarmos sobre o que ele dissimula. A sua função é, pois, descobrir e divulgar a essência do mundo, revelar o que é verdadeiramente importante na vida. Esse é o caso, conforme o exemplo dado por Wittgenstein, fazendo uso do aforismo de Heráclito, de que tudo no mundo está em fluxo (cf. *BT*, 91, p. 314). Apesar de no dia-a-dia a ideia de que tudo flui poder passar completamente despercebida, ela é uma dimensão essencial do mundo. Mas não se julgue que esta inclinação para descortinar o que não é evidente encontra-se apenas entre os filósofos. Considerando que o sentimento que lhe dá origem é muito comum, pode-se mesmo afirmar que o ser humano terá a tendência para pensar desta maneira, como pensamento a que se familiarizou desde tempos ancestrais (cf. *BT*, 90, p. 311). E, de facto, em muito do que é dito pelos seres humanos percebe-se nitidamente o quanto isso exprime esse sentimento, o quanto a sua linguagem está enredada com o que está para além do mundo autoevidente.²⁵⁷

É nesta forma de pensamento que Wittgenstein encontra os problemas gramaticais. Pois, seja qual for a essência do mundo, dela a linguagem nada pode expressar (cf. *BT*, 91, p. 314). Ela não pode dizer do mundo que nele tudo flui. Heráclito não tinha razão: “(O homem que disse que não se pode pisar o mesmo rio duas vezes estava errado; *pode-se* pisar o mesmo rio duas vezes.)”²⁵⁸ (*BT*, 88, p. 304). O mundo é

²⁵⁷ É curioso que os comentadores de Wittgenstein nem sempre façam notar que os problemas gramaticais não são apenas problemas que ocorrem no discurso filosófico, mas estão também entretrecidos nos usos correntes da linguagem. Não são, pois, só os filósofos a carecerem de terapia filosófica, mas todos os que sofram do carácter perturbador da linguagem, da inclinação para dela fazer usos metafísicos. É muito comum os humanos deixarem que os sentimentos e a vontade distorçam o modo imediato e puramente intelectual de ver as coisas. Já Oskari Kuusela destaca precisamente este aspeto na filosofia de Wittgenstein para argumentar contra os usos quotidianos da linguagem poderem servir de padrão de normalidade a partir do qual se aferem os usos desviantes ou metafísicos. Entende ele que não é possível definir a linguagem quotidiana de modo a servir de modelo de normalidade, nem há casos particulares de usos quotidianos de palavras que estejam a salvo de confusões gramaticais. Assim, deslindar as regras de uso da linguagem não se perspectiva ser uma tarefa fácil, quando só dispomos de uma linguagem que é desvirtuada por hábitos de pensamento desacertados para descrever a própria linguagem. A incumbência da filosofia é precisamente levar a cabo essa árdua tarefa, cujo sucesso depende de ela ser capaz de banir da linguagem a sua disposição metafísica. (Cf. KUUSELA, Oskari, *The Struggle Against Dogmatism – Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, pp. 275-279.)

²⁵⁸ “(The man who said that one cannot step into the same river twice was wrong; one *can* step into the same river twice.)”. (*BT*, 88, p. 304e) / “(Der Mann, der sagte, man könne nicht zweimal in den gleichen Fluß steigen, sagte etwas Falsches; man *kann* zweimal in den gleichen Fluß steigen.)” (*BT*, 88, p. 304)

completamente alheio ao que a linguagem diz sobre a sua essência, ou seja, somente à linguagem se devem tais asserções. Não há erro quando se diz, na linguagem quotidiana, que se atravessa várias vezes o mesmo rio, posto que este é o uso próprio da linguagem, o de descrever o mundo tal qual ele é, sem a presunção de ele ser algo diferente da sua experiência. E quanto ao sentimento, que ocorre apenas quando paramos para pensar no que acontece, de que o instante é dado pelo que não perdura porque nos escapa continuamente? O que podemos concluir da sensação de que há algo que no preciso momento em que se dá a ver deixa de se ver? Como se de uma película de um filme se tratasse, em cuja projeção não é possível reter uma imagem na sucessão ininterrupta de imagens, cada uma delas surgindo na tela a furtar-se subitamente ao nosso olhar, e deixando a sensação de que existe um antes e um depois da sua passagem (cf. *BT*, 91, p. 315). Mas, obviamente, o que nos é dado a ver no mundo não é uma projeção de um filme. O que se pode dizer do mundo é tão só o que é evidente por si mesmo. E é este mundo autoevidente que confere sentido à linguagem, pois “[...] nenhuma linguagem é concebível que não represente este mundo.”²⁵⁹ (*BT*, 91, p. 315). O que ela possa significar é-lhe dado pelo significante e este não pode ser o que supostamente se esconde por detrás do evidente, porquanto apenas ele pode significar. Assim, os problemas filosóficos surgem com o pensamento que não reconhece os limites da linguagem, um pensamento que pretende exprimir certas experiências que vão para além do mundo (cf. *BT*, 88, p. 304). É por este motivo, por causa do que se diz sem-sentido, que os problemas filosóficos são gramaticais e que a filosofia consiste na dissolução desses problemas e do seu carácter perturbador.

Importa sublinhar, no entanto, que um problema filosófico não se dissolve simplesmente por que se expõe o seu problema gramatical, se mostra que certas coisas que se dizem são sem-sentido. A sua dissolução envolve o reconhecimento de que o que se diz sobre o mundo pretende exprimir um certo sentimento, a vontade de que o mundo seja tal e qual assim como se diz. Ou seja, o reconhecimento de que o que se diz sobre o mundo é afinal o que se quer que ele signifique e não o que ele na realidade significa. O problema subsiste não enquanto permanecer o sentimento que lhe dá origem, mas enquanto o que assim sente não reconhecer que é impossível ao pensamento expressar através da linguagem o que não é evidente por si mesmo. Que, por conseguinte, a

²⁵⁹ “[...] no language is conceivable that doesn’t represent this world.” (*BT*, 91, p. 315e) / “[...] ist keine Sprache denkbar, die nicht diese Welt darstellt.” (*BT*, 91, p. 315)

expressão que veicula esse sentimento, a manifestação linguística da sua vontade, nada tem que ver com o mundo. Mas também que ao pensamento apenas é possível significar o mundo, que a linguagem só pode significar o significante autoevidente, e, conseqüentemente, é sem sentido o que ela expressa sobre a vontade e o sentimento que a move. Que o que assim se diz fala sem-sentido da vontade de quem o diz e, como tal, nunca do mundo. Unicamente este reconhecimento pode acabar com o mal-estar com um certo uso da linguagem, embora não possa evitar a desilusão com a impossibilidade do pensamento metafísico.²⁶⁰ Daí que o filósofo considere que este reconhecimento apenas é possível junto daqueles que vivem esse mal-estar, que “[...] vivem num estado instintivo de insatisfação com a linguagem.”²⁶¹ (BT, 90, p. 311). Já que os demais a usam organicamente, não sendo minimamente perturbados por ela para renunciarem à sua vontade na descrição do mundo. Nunca reconheceriam por isso que há qualquer erro no seu modo de pensamento.

O Método de Investigação Gramatical

A questão que é agora pertinente colocar é a de saber como proceder para resolver os problemas gramaticais. Já se percebeu que na resolução destes problemas “Estamos a trazer as palavras do seu uso metafísico para o seu uso normal na linguagem.”²⁶² (BT, 88, p. 304) e que o seu uso normal, por referência ao mundo autoevidente, é o que lhe confere significado.²⁶³ É este o objetivo da investigação gramatical: confinar a expressão do pensamento aos limites da linguagem com sentido (cf. BT, 88, p. 304; e 90, p. 312). Evidentemente, a importância desta investigação é a importância do objetivo que ela prossegue. Se a linguagem é importante, se é a ela que

²⁶⁰ A terapia filosófica pode conseguir resolver o problema da perturbação gerada pela linguagem, mas não garante que a sua ação altere os sentimentos e demova a vontade que originalmente motivaram os problemas gramaticais. Afinal, a atividade filosófica, como Wittgenstein a vê, é estritamente intelectual, o mais possível despojada de sentimentos e do querer.

²⁶¹ “[...] live in an instinctive state of dissatisfaction with language.” (BT, 90, p. 311e) / “[...] die in einer instinktiven Unbefriedigung mit der Sprache leben.” (BT, 90, p. 311)

²⁶² “We’re bringing words back from their metaphysical to their normal use in language.” (BT, 88, p. 304e) / “Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre normale Verwendung in der Sprache zurück.” (BT, 88, p. 304)

²⁶³ Não quer isto significar que a linguagem quotidiana não padeça ela mesma de tendências metafísicas, desviando-se do seu uso normal quando extravasa os limites do mundo dado nos fenómenos autoevidentes.

devemos o sentido do que acontece no mundo, então a determinação do uso normal que se dá às palavras, do seu significado, é absolutamente crucial para, desse modo, evitar usos que fazem representações que não têm sentido, nem que com isso se destrua tudo o que parece ter um interesse essencial, tudo o que é idolatrado (cf. *BT*, 88, pp. 304-305). O que parece, no fundo, estar aqui em causa é a fundamentação da própria linguagem. Mas, então, como deve essa investigação proceder para conhecer o uso normal das palavras? O que fazer para evitar o seu uso de carácter perturbador e repor o uso normal e pacificador? Estas questões interrogam-se justamente sobre o método de investigação gramatical, sobre a forma de concretizar o seu objetivo.

A investigação gramatical é a investigação da gramática das palavras, isto é, a descrição das regras de uso que delas fazemos. É, porém, o uso real da linguagem, como ela é diariamente falada, que lhe interessa e não o uso que lhe é dado no pensamento refletido (cf. *BT*, 87, p. 302). A investigação dessas regras é a investigação dos significados comuns das palavras e dos sentidos das proposições. Essas regras fazem, por isso, parte da história natural do homem, do mesmo modo que se considera parte da história natural a descrição das regras dos jogos praticados pelos animais (cf. *BT*, 87, p. 302). Assim, por exemplo, à história natural do jogo de xadrez importa a descrição das regras da sua prática como se ignorássemos as suas regras formais escritas. Daí que as regras que interessam a esta investigação não são as mesmas regras que são investigadas na filologia a partir de fontes históricas escritas (cf. *BT*, 88, p. 305). A gramática que se investiga não é de todo a mesma. As regras gramaticais que se tem em vista descrever são aquelas que governam a aplicação prática, não reflexiva, de uma linguagem, de tal modo que, com base nas mesmas regras de uso, esta linguagem se poderia facilmente traduzir noutras linguagens inventadas (cf. *BT*, 88, p. 305). Assim começa a conceção do método de investigação gramatical, ou seja, a determinar as regras de uso das palavras do mesmo modo que se estabelecem as regras de jogos que não as têm escritas:

Os selvagens têm jogos (é, de qualquer forma, como nós os chamamos) para os quais não têm regras escritas, nenhum registo de regras. Imagine-se então a atividade de um explorador viajando ao longo dos territórios dessas pessoas e estabelecendo listas de regras dos seus jogos. Isto é completamente análogo ao

que o filósofo faz. ((Mas porque não digo: “Os selvagens têm linguagens (é como nós ...) ... não têm gramática escrita”?))²⁶⁴ (BT, 90, p. 313)

Não são as regras formais da escrita e oralidade que se pretendem investigar, mas as regras a que obedece, como se da prática de um jogo se tratasse, a articulação quotidiana das palavras. Essas regras determinam a forma natural como representamos as coisas e permitem, nas palavras do filósofo, uma «apresentação perspicua»²⁶⁵, portanto uma apresentação clara do mundo, da experiência da sua autoevidência, do que nele notoriamente é observável ou verificável. Só deste modo o significado pode ter a sua origem naquilo que pode significar, o mundo evidente por si mesmo. O que essa apresentação permite perceber é precisamente a conexão evidente entre as coisas do mundo (cf. BT, 89, p. 308). E é na apresentação dessa conexão que se formam as regras de uso das palavras e, desse modo, se constitui o sentido do que falamos e escrevemos.

²⁶⁴ “Savages have games (that’s what we call them, anyway) for which they have no written rules, no inventory of rules. Now let’s imagine the activity of an explorer travelling throughout the countries of these peoples and setting up lists of rules for their games. This is completely analogous to what the philosopher does. ((But why don’t I say: ‘Savages have languages (that’s what we ...) ... have no written grammar ...’?))” (BT, 90, p. 313e) / “Die Wilden haben Spiele (oder wir nennen es doch so), für die sie keine geschriebenen Regeln, kein Regelverzeichnis besitzen. Denken wir uns nun die Tätigkeit eines Forschers, die Länder dieser Völker zu bereisen und Regelverzeichnisse für ihre Spiele anzulegen. Das ist das ganze Analogon zu dem, was der Philosoph tut. ((Warum sage ich aber nicht: ‘Die Wilden haben Sprachen (oder wir ...), ... keine geschriebene Grammatik haben ...’?))” (BT, 90, p. 313)

²⁶⁵ “O conceito de uma apresentação perspicua é de importância fundamental para nós. Designa a nossa forma de apresentação, a maneira como vemos as coisas. (Uma espécie de “Weltanschauung”, como é aparentemente típico de nosso tempo. Spengler.) // Essa apresentação perspicua fornece exatamente esse tipo de entendimento que consiste em “ver as conexões”. Daí a importância de encontrar *elos de conexão*.” / “The concept of a surveyable representation is of fundamental significance for us. It designates our form of representation, the way we look at things. (A kind of ‘Weltanschauung’, as is apparently typical of our time. Spengler.) // This surveyable representation provides just that kind of understanding that consists in our “seeing connections”. Hence the importance of finding *connecting links*.” (cf. BT, 89, pp. 307e-308e) / “Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Eine Art der ‘Weltanschauung’, wie sie scheinbar für unsere Zeit typisch ist, Spengler.) // Diese übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die “Zusammenhänge sehen”. Daher die Wichtigkeit des Findens von *Zwischengliedern*.” (cf. BT, 89, pp. 307-308) Traduzimos a expressão alemã «*übersichtlichen Darstellung*» por “apresentação perspicua” por concordarmos com as razões que levam Christian Georg Martin, como muitos outros autores, a preferir esta tradução de Stanley Cavell (cf. CAVELL, Stanley, “The *Investigations*’ Everyday Aesthetics of Itself” in J. Gibson and L. Huemer (Eds.), *The Literary Wittgenstein*, London, Routledge, 2004, p. 22.). As razões evocadas podem resumir-se à ideia, expressa de forma livre e a captar tão-só o seu sentido geral, de que não parece apropriado que «*übersichtlichen Darstellung*» consista na representação que clarifica a representação do mundo e das regras a que obedece essa representação, mas antes que exhibe as conexões que fazem com que a representação diga respeito ao mundo representado, clarificando desse modo as suas regras gramaticais ou, querendo dizer o mesmo, o seu sentido ou a falta dele (cf. MARTIN, Christian Georg, “Wittgenstein on Perspicuous Presentations and Grammatical Self-Knowledge”, *Nordic Wittgenstein Review*, Volume 5, Number 1, 2016, pp. 101-106). A apresentação aqui considerada é comparada por Wittgenstein a um tipo de visão do mundo (*Weltanschauung*), em que dele se faz uma apresentação clara.

Nisto supõe-se que as palavras foram originalmente criadas de acordo com a apresentação perspícu, e que é segundo ela que a linguagem, que o significado das palavras, faz parte da história natural do homem.²⁶⁶

Fica, assim, claro que a investigação filosófica levado a cabo por Wittgenstein visa constituir a gramática da linguagem, isto é, com base em apresentações perspícuas, identificar as regras de uso da linguagem. Diz-nos ele que esta investigação propõe-se realizar o que se poderia, de modo equivalente, concretizar com a construção de uma linguagem fenomenológica (cf. *BT*, 94, p. 320). Com esta linguagem pretende-se “[...] a descrição da percepção sensorial imediata sem nenhuma adição hipotética.”²⁶⁷ (*BT*, 101, p. 349). Mas o filósofo, que vê na gramática uma fenomenologia, chama a atenção, em primeiro lugar, para o facto de que percepção sensorial imediata é a realidade ou pelo

²⁶⁶ A importância que aqui Wittgenstein atribui à apresentação perspícu prolonga-se, com raras e breves referências, a toda a sua obra pós-*Tractatus*. Embora, o que sobre ela diz, ainda que seja bastante semelhante, parece sofrer algumas modificações. Veja-se o que consta nas *PI*: “Uma das fontes principais de incompreensão reside no facto de não termos uma apresentação perspícu do uso das nossas palavras. A nossa gramática não se deixa ver deste modo perspícu. – A apresentação perspícu facilita a compreensão, a qual de facto consiste em ‘vermos as conexões’. Daí a importância de se encontrar e de se inventar termos intermédios. // O conceito de apresentação perspícu tem para nós um significado fundamental. Designa a nossa forma de apresentação, a maneira como vemos as coisas. (É isto uma ‘visão do Mundo’)?” (*PI*, 122; tradução alterada) / “Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht übersehen. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ‘Zusammenhänge sehen’. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von Zwischengliedern. // Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ‘Weltanschauung’?)” (*PI*, 122) A interpretação sobre o que Wittgenstein quer dizer com apresentação perspícu não é consensual. Considerando apenas algumas das principais interpretações: para P. M. S. Hacker ela significa “[...] uma representação pesquisável da gramática de uma expressão [...]” / “[...] a surveyable representation of the grammar of an expression [...]” (BAKER, G. and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Understanding and Meaning. Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Part I – Essays*, Second Edition, Extensively Revised by P. M. S. Hacker, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2005, p. 332); também Hans Sluga a encara como uma representação das regras gramaticais, embora divirja de Hacker quanto à possibilidade dessa representação ser completamente transparente, estando ela limitada a uma visão parcial da gramática (SLUGA, Hans, *Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2011, p. 8); já Gordon Baker tem um entendimento diferente, ao considerar que o seu propósito é expor aspetos negligenciados do uso de uma expressão que não põem em causa os aspetos já presentes (cf. BAKER, Gordon, “Philosophical Investigations § 122: Neglected Aspects” in Gordon Baker, *Wittgenstein’s Method*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2004, pp. 31-35.); com a mesma linha de pensamento de Baker, Oskari Kuusela afasta-se dela, contudo, quando defende a possibilidade de descrições lógicas multidimensionais, que admitem conceções alternativas não exclusivas (KUUSELA, Oskari, “Wittgensteinian Philosophical, Conceptions and Perspicuous Representation: the Possibility of Multidimensional Logical Descriptions” *Nordic Wittgenstein Review*, Volume 3, Number 2, 2014, pp. 71-98); finalmente, Nuno Venturinha entende que “ela é a visão *entrelaçada* que importa ter das coisas, reconhecendo como somos, uma verdadeira ‘visão sinóptica’ ” (VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 340).

²⁶⁷ “[...] the description of immediate sense perception without any hypothetical addition.” (*BT*, 101, p. 349e) / “[...] Die Beschreibung der unmittelbaren Sinneswahrnehmung, ohne hypothetische Zutat.” (*BT*, 101, p. 349)

menos nada distingue uma da outra. O que se designa por aparência não acrescenta nem subtrai nada à realidade. Tudo o que temos é o fenómeno.²⁶⁸ Em segundo lugar, uma descrição é sempre uma reprodução que não permite inferir a experiência imediata da realidade que representa, não obstante ela ser tanto quanto possível o que podemos ter de mais fiel dessa experiência. Não é possível falarmos dela para além do alcance da nossa linguagem quotidiana (cf. *BT*, 101, pp. 347-350). Portanto, a fenomenologia da linguagem não poder ser a da sua gramática se na descrição da experiência imediata se considerar como adição hipotética aquilo que separa a aparência da realidade ou impossibilita a inferência dessa experiência.

Compreende-se, então, a razão pela qual Wittgenstein exclui desta linguagem sobre os fenómenos perguntas consideradas fundamentais como “O que é a substância?”, por serem perguntas que se fazem, diz-nos ele, quando sentados a uma secretária, supondo uma indagação para além da evidência, da apresentação perspícua (cf. *BT*, 89, p. 307). Elas e certas respostas que se lhe dão pertencem ao género de pensamento filosófico que estabelece, por exemplo, a lei da identidade, que, ao determinar que algo é igual a si mesmo, não tem qualquer sentido quando dita na linguagem quotidiana (cf. *BT*, 88, p. 304; e 89, p. 307). Por conseguinte, as regras gramaticais a que obedecem estes conceitos conferem-lhe sentidos que não são apresentações perspícuas dos fenómenos, logo diferentes do seu uso comum. São por isso usos sem-sentido, cujas conexões subjacentes devem naturalmente gerar incompreensão e ansiedade. O quanto este facto pode ser perturbador é sublinhado pelo filósofo quando nos diz:

²⁶⁸ Esta conceção do fenómeno que não distingue a aparência da realidade esvazia o debate entre idealismo e realismo. O que cada uma destas posições epistemológicas defende é, para Wittgenstein, gramaticalmente sem sentido. Ao idealismo, para quem o que existe, o que tem realidade, é unicamente a imagem mental do objeto e não o objeto de que faz imagem, para quem tudo o que conhecemos é o que aparece e o que aparece é tudo o que conhecemos como realidade, pode-se dizer que o uso que faz das palavras «existe» e «ter realidade» é, sem dúvida, estranho por ter um significado diferente do seu uso normal. A imagem mental do objeto é comparada pelo realismo a uma sua figura, porém essa comparação é falsa, já que um objeto e a sua figura são suscetíveis de se ver, o mesmo não sendo possível no caso de um objeto e a sua imagem mental (cf. *BT*, 103, pp. 354-355). Na fenomenologia, na gramática, a relação relevante não é entre o objeto e a sua imagem mental, mas entre linguagem e realidade como experiência imediata, considerando-se que ambas existem enquanto parte dessa experiência. A realidade é apenas discernível por ser representada na linguagem e o que assim é representado só tem sentido por ser nela verificado.

Lembre-se das dificuldades que as crianças têm ao acreditarem (ou perceberem) que uma palavra pode realmente ter dois significados completamente diferentes.²⁶⁹ (*BT*, 90, p. 312)

Resulta daqui que a atividade do filósofo é identificar as regras que fundamentam o significado das palavras em apresentações perspícuas e, por consequência, esclarecer que não têm sentido outros significados que lhe queiram atribuir com base em regras que tenham um fundamento exterior aos fenómenos. Ainda que mal comparado, o filósofo tem um papel semelhante ao do cientista que descobre a ordem da realidade física. Também a ele lhe cabe esclarecer a ordem natural que rege o uso das palavras, a aplicação da linguagem. Mas esse papel deve ser exercido visando advertir para os usos sem-sentido das palavras, aqueles que não tem lugar na referida ordem natural da linguagem, que é a ordem fenoménica. Wittgenstein estabelece um paralelo entre o que o filósofo faz e alguém que estabelece as regras naturais de funcionamento das reuniões de um grupo de pessoas de que delas necessitam por não as terem escritas:

Então, eles de facto veem um dos deles como presidente, mas ele não se senta à cabeça da mesa e não tem marcas distintivas, e isso torna as negociações difíceis. Essa é a razão pela qual nós viemos e criamos uma ordem clara: nós sentamos o presidente num sítio claramente identificável, sentamos a sua secretária ao seu lado numa pequena mesa própria e sentamos os outros membros titulares em duas linhas de ambos os lados da mesa, etc., etc.²⁷⁰ (*BT*, 89, p. 307)

Ou seja, o filósofo, uma vez que tome conhecimento das regras gramaticais, de acordo com elas, põe ordem nos usos das palavras que os ignoram muito embora delas

²⁶⁹ “Remember what a hard time children have believing (or realizing) that a word really can have two completely different meanings.” (*BT*, 90, p. 312e) / “Erinnere Dich daran, wie schwer es Kindern fällt, zu glauben, (oder einzusehen) daß ein Wort wirklich zwei ganz verschiedene Bedeutungen haben kann.” (*BT*, 90, p. 312)

²⁷⁰ “Thus they in fact view one of their own as president, but he doesn’t sit at the head of the table and has no distinguishing marks, and that makes negotiations difficult. That is why we come along and create a clear order: we seat the president at a clearly identifiable spot, seat his secretary next to him at a little table of his own, and seat the other full members in two rows on both sides of the table, etc., etc.” (*BT*, 89, p. 307e) / “So betrachten sie tatsächlich Einen von ihnen als Präsidenten, aber er sitzt nicht oben an der Tafel, ist durch nichts kenntlich und das erschwert die Verhandlung. Daher kommen wir und schaffen eine klare Ordnung: Wir setzen den Präsidenten an einen leicht kenntlichen Platz und seinen Sekretär zu ihm an ein eigenes Tischchen und die übrigen gleichberechtigten Mitglieder in zwei Reihen zu beiden Seiten des Tisches etc. etc.” (*BT*, 89, p. 307)

careçam. A sua atividade é assim também pedagógica e de regularização da prática da linguagem.

Todavia, os sentimentos, muitas vezes impressivos, que levam, mesmo que com desconforto, a aplicações sem-sentido da linguagem, não desaparecem só porque se fica a saber que se faz um uso não natural das palavras. É também necessário, já o vimos, que se reconheça que isto se deve exatamente a esses sentimentos e que por detrás destes pensamentos estão sempre falsas analogias. A sensação da passagem do tempo no acontecer de um filme de que há pouco se falava, decorre da confusão entre o que é a experiência de visionamento do filme e o facto da película do filme projetado ser composta por uma sucessão ordenada de imagens, em que cada uma delas é precedida e sucedida por outras imagens. Quando se diz que o tempo flui, está-se a estabelecer uma analogia ilusória entre o tempo da experiência e o tempo físico. Não temos evidência de que o tempo do acontecimento, da experiência imediata da realidade, seja o tempo do movimento físico. Este não serve como inferência daquele, quanto mais não seja porque o tempo da experiência não é um facto que se possa comparar ao do movimento das coisas. O recurso ao símile não é, no entanto, por si mesmo problemático, pois o próprio Wittgenstein a ele recorre com frequência, como quando compara a proposição a uma imagem ou a aplicação da linguagem a um cálculo. Porém, ele faz questão de acentuar de que não se pode querer ir além do símile, que ele não serve para se fazer inferências e tirar conclusões (cf. *BT*, 89, p. 308). Finalmente, para que o carácter perturbador do que se pensa sem-sentido se desvaneça, ao reconhecimento de que o que deste modo se diz se deve tão-só à vontade deve igualmente juntar-se a perspectiva de que a desmontagem da falsidade deste pensamento é sistemática e, neste sentido, permite antever a exclusão de todas aquelas estruturas causadoras de perturbação.²⁷¹

²⁷¹ “Porque é que isso nos acalma depois de termos ficado tão ansiosos? Obviamente, o que nos acalma é que vemos um sistema que (sistematicamente) exclui aquelas estruturas que sempre nos incomodaram, aquelas com as quais não conseguimos fazer nada e que ainda pensávamos que tínhamos que respeitar. O estabelecimento de uma regra gramatical não é semelhante, a esse respeito, à descoberta de uma explicação em física - por exemplo, do sistema copernicano? Existe uma semelhança.” / “Why it calms us after we have been so profoundly anxious. Obviously what calms us is that we see a system that (systematically) excludes those structures that have always made us uneasy, those we were unable to do anything with, and that we still thought we had to respect. Isn't the establishment of such a grammatical rule similar in this respect to the discovery of an explanation in physics – for instance, of the Copernican system? There is a similarity.” (*BT*, 89, p. 307e) / “Warum die uns beruhigt, nachdem wir so tief beunruhigt waren. Was uns beruhigt ist offenbar, daß wir ein System sehen, das diejenigen Gebilde (systematisch) ausschließt, die uns immer beunruhigt haben, mit denen wir nichts anzufangen wußten und die wir doch respektieren zu müssen glaubten. Ist die Festsetzung einer solchen grammatischen Regel in dieser Beziehung nicht wie die Entdeckung einer Erklärung in der Physik? z.B., des Copernicanischen Systems? Eine Ähnlichkeit ist vorhanden.” (*BT*, 89, p. 307)

O método de investigação filosófica que acabamos de apresentar brevemente não tem a pretensão de percorrer todos os casos que verificam problemas gramaticais para os resolver.²⁷² Basta-lhe apresentar os exemplos possíveis e, logo que assim se entenda, parar de apresentar mais exemplos, pois com aqueles não são só esses problemas particulares que ficam resolvidos, mas todos os problemas gramaticais em geral são desse modo dissolvidos.²⁷³ Alguns exemplos que demonstram o método são suficientes para erradicar estes problemas e o seu carácter perturbador. Isto leva Wittgenstein a concluir, não sem um certo tom de comprazimento, que “A verdadeira

²⁷² Não é dubitável que o pensamento de Wittgenstein no *BT* assume inteiramente um método filosófico. Tal não parece ser verdade quando se fala da sua filosofia posterior, designadamente a que se apresenta nas *PI*. É aí dito: “Não há *um* método mas há na Filosofia de facto, métodos, tal como há diversas terapias.” / “Es gibt nicht eine Methode in der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.” (*PI*, 133) Em vez, de um método, existem diferentes métodos para solucionar, como terapias, os diversos problemas filosóficos. Este fato sustenta, para James Conant, a rutura do seu pensamento com o período de transição, iniciado em 1929, que ele situa em 1937, por altura em que, na Noruega, Wittgenstein faz a revisão à primeira parte da *PI*, ficando ela numa versão muito próxima da que veio a ser publicada (cf. CONANT, James, “Wittgenstein’s Methods” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 620-625). Conant, vê mesmo o capítulo “Philosophie / Philosophy” do *BT* reescrito nalguns dos seus parágrafos: “[...] o que seria necessário fazer é investigar as formas detalhadas pelas quais todo o trecho das *Investigações Filosóficas*, que vai do §89 a §133, envolve uma cuidadosa reescrita do capítulo “Filosofia” do *The Big Typescript*. Tal investigação revelará que esse capítulo foi reescrito, pouco a pouco, de uma maneira que gradualmente começou a purificá-lo do seu compromisso com a ideia de que o método foi encontrado de uma vez por todas [...]” / “[...] what one would need to do is to investigate the detailed ways in which the entire stretch in *Philosophical Investigations* which runs from §89 to §133 involves a careful rewriting of the chapter ‘Philosophy’ in *The Big Typescript*. Such an investigation will reveal that that chapter was rewritten, bit by bit, in a manner which gradually began to purge it of its commitment to the idea that the method has been found once and for all [...]” (CONANT, James, “Wittgenstein’s Methods”, p. 642) Divergindo desta leitura, e apesar do que é dito na secção 133 das *PI*, Sebastian Wyss defende que os métodos que são referidos nesse parágrafo são orientados para a resolução de problemas (*problem-oriented methods*), mas que estes têm origem num método englobante (*overarching method*) cujas regras é possível discernir nessa obra (cf. WYSS, Sebastian, “Does Wittgenstein have a Method? The Challenges of Conant and Schulte”, *Nordic Wittgenstein Review*, Volume 4, Number 1, 2015, pp. 177-181 e 187-190).

²⁷³ “Aquela [descoberta] que acalma a filosofia, para que não seja mais atacada por perguntas que se colocam a *si mesmas* em questão. // Em vez disso, sabemos demonstrar um método com a ajuda de exemplos; e a série desses exemplos pode ser interrompida. // Não é um problema *singular* que é resolvido – pelo contrário, os problemas são resolvidos (preocupações removidas).” / “The one that quiets philosophy down, so that it is no longer lashed by questions that call *itself* into question. // Instead, we know demonstrate a method with the help of examples; and the series of these examples can be broken off. // It is not a *single* problem that is solved – rather, problems are solved (worries removed).” (*BT*, 92, p. 316e) / “Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die sie selbst in Frage stellen. // Sondern es wird jetzt an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann abgebrochen werden. // Richtiger hieße es aber: Es werden Probleme gelöst (Beunruhigungen beseitigt), nicht *ein* Problem.” (*BT*, 92, p. 316)

descoberta é aquela que me permite parar de fazer filosofia quando eu o quiser.”²⁷⁴ (*BT*, 92, p. 316).

O Progresso da Filosofia

A ideia, bastante difundida, de que a história da filosofia não verifica qualquer progresso desde os filósofos da Grécia antiga tem, para Wittgenstein, uma razão de ser: “Essa razão é que a nossa linguagem permaneceu a mesma e continua a seduzir-nos a colocar as mesmas questões.”²⁷⁵ (*BT*, 90, p. 312). Elas andam obstinadamente à volta dos mistérios que pretendem ver em conceitos como o de «ser», «conhecimento», «verdade», «falsidade», «possível», «coisa», «tempo», «espaço», entre muitos outros. Estes conceitos motivaram estruturas de pensamento que promoveram percursos falsos que se tendem a percorrer sem nunca sequer se discutir seriamente a validade das questões que lhe deram origem, mas também das orientações do seu prosseguimento. O que caracteriza o pensamento destes filósofos é ele “[...] satisfazer o desejo pelo transcendental, pois ao acreditarem que vêm o ‘limite da compreensão humana’ acreditam obviamente que podem ver para além dele.”²⁷⁶ (*BT*, 90, p. 312). E é para além dele que uma palavra pode vir a adquirir vários significados cujos significantes não são parte do mundo autoevidente. Na verdade, os significados que uma palavra pode ter quando os significantes não são fenómenos depende somente da vontade de quem os define. Veja-se como o filósofo faz uma caricatura do que se passa:

(Os filósofos são frequentemente como crianças pequenas que primeiro rabiscam com os seus lápis linhas ao acaso num papel e depois perguntam a um adulto ‘O que é isto?’ – Eis como isto aconteceu: o adulto desenhou algo para uma criança várias vezes e disse: ‘Isto é um homem’, ‘Isto é uma casa’, etc. E

²⁷⁴ “The real discovery is the one that makes me able to stop doing philosophy when I want to.” (*BT*, 92, p. 316e) / “Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, mit dem Philosophieren aufzuhören, wann ich will.” (*BT*, 92, p. 316)

²⁷⁵ “That reason is that our language has remained constant and keeps seducing us into asking the same questions.” (*BT*, 90, p. 312e) / “Der ist aber, daß unsere Sprache sich gleich geblieben ist und uns immer wieder zu denselben Fragen verführt.” (*BT*, 90, p. 312)

²⁷⁶ “[...] satisfies a longing for the transcendental, for in believing that they see the ‘limit of human understanding’ they of course believe that they can see beyond it.” (*BT*, 90, p. 312e) / “[...] dies befriedigt im Übrigen ein Verlangen nach dem Transzendenten, denn, indem sie die ‘Grenze des menschlichen Verstandes’ zu sehen glauben, glauben sie natürlich, über ihn hinaus sehen zu können.” (*BT*, 90, p. 312)

então a criança desenha linhas também e pergunta: ‘Agora, o que é *isto*?’²⁷⁷ (BT, 91, p. 315)

As palavras passam assim a ter significados metafísicos estranhos aos usos quotidianos que delas se fazem, enfim, estranhas à vida, à sua autoevidência. A forma do nosso mundo é dada pelo modo espontâneo de o vermos e este naturalmente aceita o mundo como ele é, sem ser acometido por interrogações que procuram justificá-lo no que se pretende ver para além dele. Já a investigação filosófica tradicional, ao querer justificar o mundo, entrega-se a conjeturas e explicações aparatosas e convulsas, desenvolvendo-se, diz-nos Wittgenstein, como se alvoroçada e erraticamente procurasse em vão um objeto numa gaveta cheia e desarrumada, mas, diríamos nós, firmemente segura de que ele está lá dentro, e portanto não hesita em referir-se-lhe como se fosse algo evidente (cf. BT, 92, p. 316).

A filosofia autêntica não procura mais que a descrição da autoevidência do mundo e daí não ter qualquer interesse em explicá-la e pelo que ela supostamente oculta. Aliás, o seu objetivo é precisamente confinar a expressão do pensamento aos limites da linguagem, pondo a descoberto os usos que dela se fazem sem-sentido por tentarem transpor esses limites (cf. BT, 90, p. 312). São estas transgressões do uso natural da linguagem que geram os nós no pensamento que o filósofo, recetivo a estes factos gramaticais que lhe deixam impressões fortes e duradouras, tem que desatar (cf. BT, 90, p. 311). Não obstante, a filosofia não pode ela própria, através de justificações e retificações, transgredir o que deste modo se diz (cf. BT, 89, p. 308). Ao intentar somente a sua descrição, deixa intacto o que assim é dito. E, deste modo, esta filosofia não traz novas descobertas, elucidações originais, ou mesmo novos pontos de vista ou credos, mas antes a luz que incide sobre o que é evidente por si mesmo, mas que passa despercebido. O que essa luz realça é o mundo e, por referência a ele, a tomada de consciência da desordem dos nossos conceitos (cf. BT, 89, p. 309). A sua colocação em ordem exige apenas o respeito pelos limites da linguagem. E ela não pode dar lugar à

²⁷⁷ “(Philosophers often are like children, who first scribble random lines on a piece of paper with their pencils, and then ask an adult ‘What is that?’ - Here’s how this happened: the adult had drawn something for the child several times and had said: ‘That’s a man’, ‘That’s a house’, etc. And then the child draws lines too, and asks: ‘Now what’s *that*?’)” (BT, 91, p. 315e) / “(Die Philosophen sind oft wie kleine Kinder, || Den Philosophen geht es oft wie den kleinen Kindern, die zuerst mit ihrem Bleistift beliebige Striche auf ein Papier kritzeln und dann den Erwachsenen fragen “was ist das?” – Das ging so zu: Der Erwachsene hatte dem Kind öfters etwas vorgezeichnet und gesagt: “das ist ein Mann”, “das ist ein Haus”, u.s.w. Und nun macht das Kind auch Striche und fragt: was ist nun *das*?)” (BT, 91, p. 315)

resignação senão à satisfação com a total resolução dos problemas filosóficos (cf. *BT*, 89, p. 310).²⁷⁸ Por isso, o que Wittgenstein propõe aos filósofos é uma investigação que progride tranquilamente mediante a verificação metódica dos factos linguísticos (cf. *BT*, 92, p. 316).

²⁷⁸ “Se eu estiver certo, os problemas filosóficos devem ser realmente solucionáveis sem deixar vestígios, em contraste com todos os outros // Quando digo: aqui estamos nos limites da linguagem, isso soa sempre como se fosse necessário nesse momento a resignação, enquanto, pelo contrário, ocorre uma satisfação completa, uma vez que *nenhuma* questão permanece. // Os problemas são resolvidos no sentido literal da palavra - dissolvidos como um pedaço de açúcar na água.” / “If I am right, then philosophical problems really must be solvable without remainder, in contrast to all others // When I say: Here we are at the limits of language, that always sounds as if resignation were necessary at this point, whereas on the contrary complete satisfaction comes about, since *no* questions remains. // The problems are solved in the literal sense of the word – dissolved like a lump sugar in water.” (*BT*, 89, p. 310e) / “Wenn ich Recht habe, so müssen sich philosophische Probleme wirklich restlos lösen lassen, im Gegensatz zu allen andern. // Wenn ich sage: Hier sind wir an der Grenze der Sprache, so klingt das immer, als wäre hier eine Resignation nötig, während im Gegenteil volle Befriedigung eintritt, da *keine* Frage übrig bleibt. // Die Problem werden im eigentlichen Sinne aufgelöst – wie ein Stück Zucker im Wasser.” (*BT*, 89, p. 310)

Capítulo 9 – O Pensamento, a Linguagem e a Ação

A resposta à pergunta: que comunica a linguagem? É, pois, a seguinte: Todas as linguagens se comunicam a si mesmas. A linguagem deste candeeiro, por exemplo, não comunica o candeeiro (porque a essência espiritual do candeeiro, na medida em que é comunicável, não é de modo algum o próprio candeeiro), mas sim, o candeeiro linguagem, o candeeiro na comunicação, o candeeiro na expressão. Porque na linguagem se comporta assim: a essência linguística das coisas é a sua linguagem.²⁷⁹

O Pensamento é a Sua Expressão

Sob que ponto de vista se pode dizer que um autómato, uma máquina que executa tarefas normalmente realizadas pelos seres humanos, pensa? Se ele dialogar, falando ou escrevendo, se ele entender o que se possa dizer numa certa linguagem e se fizer entender nessa mesma linguagem, não estaremos perante algo igualmente capaz de pensamento? Mas, nesse caso, pode-se concluir que o pensamento é um certo mecanismo? E pode esse mecanismo desenrolar-se sem que dele faça parte a linguagem? Em que consistiria, então, o pensamento independente da linguagem? Não será que, pelo contrário, o que podem ter em comum, homem e máquina, é a linguagem, a possibilidade de articulação automática de signos, mas jamais o pensamento? Mas será, todavia, possível a linguagem fora do pensamento? Partindo do pressuposto de que ela é uma parte manifesta do pensamento, a analogia com o autómato leva à suposição de que, no ser humano, o pensamento é um mecanismo. É ele que, embora oculto, faz com que uma máquina possa ser, como um ser humano, capaz de linguagem. Portanto, se conhecermos o mecanismo que origina a linguagem, o que na máquina se conhece por exposição do seu funcionamento, ficamos a saber como se processa o pensamento. Na analogia sugerida por Wittgenstein a comparação é feita nos seguintes termos:

²⁷⁹ BENJAMIM, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Maria Luz Mota, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto (trad.), T.W. Adorno (pref.), Relógio D'Água, Lisboa, 1992, p. 179.

*A ideia é: pensar, acreditar, etc. como atividades em que a proposição ocorre mais ou menos como os cartões de perfuração no funcionamento de um tear padrão.*²⁸⁰ (BT, 48, p. 165)

A proposição está para os cartões de perfuração como o pensamento está para o funcionamento de um tear padrão. À sua semelhança, o pensamento será um mecanismo de que fazem parte as proposições, de acordo com o qual elas são usadas. Assim, quando se enuncia «Eu penso p» (usando, no exemplo dado pelo filósofo, o verbo pensar em vez do acreditar) é como se estivessemos a aludir a esse mecanismo pronto e velado onde ocorre a proposição «p» (cf. BT, 48, pp. 165-166). Está-se, pois, a considerar o pensamento como sendo um qualquer processo de produção que pode ser realizado por uma máquina. Daí a ideia comum, que decorre da conceção do corpo humano como sendo uma espécie de máquina, de que o pensamento é “[...] um processo no cérebro e sistema nervoso; na mente; na boca e laringe; no papel.”²⁸¹ (BT, 52, p. 173). Nestes termos, o pensamento é uma atividade que se desenrola, como a engrenagem de uma máquina, no espaço fechado da nossa cabeça e que se manifesta nos sons articulados da nossa boca ou na disposição de signos escritos pela nossa mão. Mesmo quando o localizam na mente, o pensamento não deixa por isso de ser um mecanismo, ainda que seja um mecanismo etéreo (cf. BT, 53, p. 175). Porém, ao contrário de um processo físico que é sempre possível de evidenciar, neste caso, não é mais possível descortinar o mecanismo que constitui o pensamento, tornando-se um processo secreto que somente dá mostras de si, como sua expressão, na linguagem. Digamos que se considera que o processo manifesto de formação de uma proposição tem uma certa correspondência ao processo de pensamento que ocorre misteriosamente (cf. BT, 53, p. 176). O que se possa saber sobre o pensamento terá assim de ser descoberto com base na linguagem. Apenas ela, como uma sua ressonância codificada, pode dizer alguma coisa sobre ele, isto é, sobre como o pensamento codifica, mas também como descodifica o que lhe chega cifrado. Não há outra forma de acedermos ao pensamento que não seja o de inferir o que se quer conhecer a partir do conhecido.

²⁸⁰ “The idea is: thinking, believing, etc. as activities in which the proposition occurs more or less like the punch cards in the workings of a pattern-loom.” (BT, 48, p. 165e) / “Die Idee ist: Denken, Glauben, etc. als Tätigkeiten in denen der Satz vorkommt, etwa wie die Karten in den Operationen des Musterwebstuhls.” (BT, 48, p. 165)

²⁸¹ “[...] a process in the brain and nervous system; in the mind; in the mouth and larynx; on paper.” (BT, 52, p. 173e) / “[...] ein Vorgang im Gehirn & Nervensystem; im Geist; im Mund & Kehlkopf; auf dem Papier.” (BT, 52, p. 173)

O que, porém, nos leva a supor o pensamento dissimulado na linguagem é o pressentimento de que uma certa atividade se desenrola, de modo oculto e fugaz, quando falamos ou escrevemos (cf. *BT*, 48, p. 166). A linguagem surge como a parte evidente dessa atividade misteriosa que é o pensamento. Uma atividade que julgamos só poder ser um mecanismo a avaliar pela forma como a linguagem se estrutura e articula. Mas poderá realmente uma máquina pensar? Não será que, do mesmo modo que uma máquina não pode ter dores, também não pode ter pensamentos? Wittgenstein considera que, de um certo ponto de vista, podemos afirmar que uma máquina pode ter dores (cf. *BT*, 48, pp. 166-167). Se considerada como um corpo que é capaz dos mesmos comportamentos que os do corpo animal que nos levam ao reconhecimento da dor, então a máquina também pode ter dores. Ou seja, na medida em que uma máquina pode ser um corpo ou um corpo ser uma máquina, o que identificamos como dor em determinadas manifestações do corpo pode igualmente ser identificado numa máquina que revele idênticas manifestações. De uma outra perspectiva, uma máquina já não poderá ter dores se por isso se entender a experiência da dor independentemente da experiência do corpo. Não sabemos o que seja esta experiência de dor que não seja a nossa própria experiência. E, nesta, em caso algum se distingue a experiência de dor do outro. Da mesma maneira se passa com o pensamento. Uma máquina é capaz de pensamento quando reconhecemos que os signos linguísticos com que se exprime têm sentido, sobretudo no contexto de um diálogo. Neste caso, a máquina não se diferencia do corpo humano que articula uma certa linguagem. Será completamente diferente, quando o pensamento é considerado como experiência independente da experiência da linguagem. Sendo o pensamento uma experiência que não conhece outra experiência que não seja a sua própria, nunca poderemos afirmar que uma máquina tem pensamento. Mas, nesse caso, importa notar que a consideração de que os corpos são máquinas também não nos permite dizer que os corpos pensam, mesmo que sejam humanos.

Há ainda a considerar a possibilidade do pensamento se suceder sem necessariamente se expressar através da linguagem ou da expressão linguística ser totalmente arbitrária relativamente aos pensamentos. O que aqui se equaciona é a impossibilidade do conhecimento do pensamento por inferência analógica entre uma máquina capaz da linguagem e o ser humano. E se não fizer sentido estabelecer semelhança entre o mecanismo, onde se desenrola a linguagem, e o pensamento num ser

humano, uma vez que este e a linguagem podem não ter relação entre si, podendo qualquer um deles ocorrer de forma independente? Como aceder, então, ao pensamento inarticulado? Embora não seja explícito a admitir que seja possível que, com o pensamento, o ser humano possa criar para si próprio imagens pré-linguísticas, pelo menos Wittgenstein acredita (e é como crença que o admite) que assim possa acontecer com as crianças (cf. *BT*, 53, p. 177). Já relativamente à linguagem, essa, não pode de modo algum ocorrer fora do pensamento. Referindo-se à sua inseparabilidade, que surge logo com a aprendizagem da linguagem, diz-nos ele:

[...] toda a criança que aprenda uma linguagem apenas a aprende se começar a pensar nela. Começando imediatamente; isto é: não existe nenhum estágio preliminar no qual a criança já use a linguagem, use-a com o propósito de comunicação, por assim dizer, mas não pense ainda nela.²⁸² (*BT*, 53, p. 177)

Assim, o filósofo não concebe a possibilidade da linguagem que não seja pensada. O que torna possível uma certa conceção do pensamento alicerçada na ideia de que a linguagem é uma sua manifestação e que, como tal, dá indicações sobre o que ele é. Compreendendo-se, deste modo, por que é que o pensamento encarado como um processo fisiológico e psicológico é uma ideia tão comum, pois isto facilmente se infere da sua expressão evidente: a linguagem que se mostra como um processo lógico e fisicamente articulado. Fica por isso aparentemente salvaguardada a possibilidade da analogia do pensamento com o mecanismo da máquina onde ocorre a linguagem.

E, não obstante, a defesa que Wittgenstein parece fazer da analogia do pensamento com a máquina, uma analogia que subjaz ao que se diz em geral ser o pensamento, serve-lhe apenas para melhor demonstrar a sua falsidade (cf. *BT*, 49, p. 169). A gramática da palavra «pensamento» não distingue um interior inacessível de que temos apenas indicação pelo que nele é exterior, ou seja, a linguagem (cf. *BT*, 54, p. 178). O uso que damos à palavra refere-se somente ao exterior evidente, que não tem interior. Por este motivo, “Notavelmente, uma das mais perigosas ideias é de que

²⁸² “[...] every child who learns a language inly learns it by beginning think in it. By beginning straight-off; I mean: there is no preliminary stage in which the child already uses the language, uses it for the purpose of communication, as it were, but doesn’t yet think in it.” (*BT*, 53, p. 177e) / “[...] jedes Kind, das die Sprache lernt, sie nur in dieser Weise lernt, daß es anfängt in ihr zu denken. Plötzlich anfängt; ich meine: Es gibt kein Vorstadium, in welchem das Kind die Sprache zwar schon gebraucht, sozusagen zum Zweck der Verständigung gebraucht, aber noch nicht in ihr denkt.” (*BT*, 53, p. 177)

pensamos com as ou nas nossas cabeças.”²⁸³ (BT, 52, p. 173). Segundo ela, é nas nossas cabeças, no seu interior, que cremos firmemente que ocorre em segredo o processo mecânico do pensamento, que é uma atividade da mente, tal como o falar é uma atividade da boca. Porém, diz-nos o filósofo, “Pensar não é para ser comparado à atividade de um mecanismo que vemos do exterior, mas em cujos funcionamentos internos ainda temos que penetrar.”²⁸⁴ (BT, 52, p. 173). Como se essa penetração se desse num corpo de tal modo que seria possível inferir a função do pensamento a partir da função da linguagem. O pensamento não tem uma função orgânica, porque não é nada de orgânico, nem se pode comparar com o que possa ser orgânico (cf. BT, 51, p. 172). Como explicar então o que é o pensamento? Ora, a gramática não está interessada na sua explicação, mas somente em descrever o que a palavra «pensamento» significa (cf. BT, 49, p. 168).

E é a gramática que nos permite dizer que a linguagem é a expressão do pensamento. Sendo que aqui «expressão» não significa nem o que anima o pensamento nem o que é animado por ele. Não é a comunicação que desencadeia o pensamento, como também não é a linguagem um seu resultado (cf. BT, 53, p. 175). Com efeito, a linguagem não é algo separado do pensamento, algo que teria uma existência própria sob a forma de símbolos que são ou foram pensados de modo reservado. Se assim fosse, como compreender o pensamento? Ou, no questionamento de Wittgenstein:

Isto é dizer: se um pensamento não fosse já articulado, como poderia a sua expressão por meio da linguagem articulá-lo? Pelo contrário, um pensamento articulado é essencialmente uma proposição.²⁸⁵ (BT, 53, p. 175)

²⁸³ “Remarkably, one of the most dangerous ideas is that we think with or in our heads.” (BT, 52, p. 173e) / “Eine der gefährlichsten Ideen ist, merkwürdigerweise, daß wir mit dem Kopf, oder im Kopf denken.” (BT, 52, p. 173)

²⁸⁴ “Thinking is not to be compared to the activity of a mechanism that we see from the outside, but into whose inner workings we have yet to penetrate.” (BT, 52, p. 173e) / “Das Denken ist nicht mit der Tätigkeit eines Mechanismus zu vergleichen, den wir von außen sehen, in dessen Inneres wir aber erst dringen müssen.” (BT, 52, p. 173)

²⁸⁵ “That is to say: if a thought were not already articulated, how could expressing it by means of language articulate it? Rather, an articulated thought is essentially a proposition.” (BT, 53, p. 175e) / “D.h.: wenn der Gedanke nicht schon artikuliert wäre, wie könnte der Ausdruck durch die Sprache ihn artikulieren. Der artikuliert Gedanke aber ist in allem Wesentlichen ein Satz.” (BT, 53, p. 175)

Mesmo quando se pensa em silêncio, está-se a falar de si para si da mesma maneira do que seria falar para o outro, proferindo ou escrevendo. Por exemplo, o processo de cálculo que ocorre de modo reservado não é diferente do que se ocorresse traçado em papel. Da mesma maneira, a escrita que evolui no papel dando conta de um dado processo de cálculo expõe nem mais nem menos do que o seu modo específico de pensamento. O que se diz, em silêncio ou de forma audível ou legível, é o que se pensa. Nada mais há no pensamento do que aquilo que se diz e enquanto é dito (cf. *BT*, 53, p. 176). Ele não é um processo secreto, privado, que se insinua na linguagem. Não tem, pois, qualquer cabimento que esta sirva de base para a inferência sobre como funciona o pensamento. O signo, por assim dizer, não fala sobre o pensamento, mas é o próprio pensamento a falar, e o que ele diz não é apenas o sentido imperfeito do que o pensamento quer transmitir, mas o seu sentido completo. Como nos diz Wittgenstein: “Afinal, um pensamento é somente uma expressão, e não pode haver magia escondida atrás de uma expressão.”²⁸⁶ (*BT*, 15, p. 52). Assim, tudo o que há a saber sobre o pensamento encontra-se na sua própria expressão independentemente da língua em que é expresso. E o que ele expressa são sentidos que as diferentes línguas comunicam a seu modo, e são precisamente esses sentidos comuns que possibilitam a tradução das linguagens entre si (cf. *BT*, 53, p. 177).

Ora, a desmontagem desta falsa analogia do pensamento como um mecanismo e o seu confinamento à linguagem tornam claro o modo errado como habitualmente se entende que as palavras adquirem significado e as proposições sentido. Coloca-se, desta maneira, sob uma nova perspectiva o que se reconhece ser próprio do pensamento, sobretudo, a representação da realidade e a compreensão da linguagem.

A Intencionalidade do Pensamento

Um dos aspetos mais essenciais do pensamento é a sua intencionalidade, isto é, o facto da linguagem ter um carácter referencial, de sempre transmitir o sentido de alguma coisa. Mas, para Wittgenstein, entre tudo aquilo a que o pensamento se pode referir, somente interessa à filosofia aquilo que diz respeito às coisas do mundo exterior:

²⁸⁶ “After all, a thought is just an expression, and there can be no magic hidden behind an expression.” (*BT*, 15, p. 52e) / “Ein Gedanke ist ja bloß ein Ausdruck & hinter dem kann kein Zauber stecken.” (*BT*, 15, p. 52)

Se um pensamento fosse uma diversão privada, por assim dizer, e não tivesse nada que ver com o mundo exterior, ele para nós perderia todo o interesse (como, digamos, os sentimentos que acompanham um distúrbio estomacal). O que queremos saber é: O que é que o pensamento tem a ver com o que acontece fora dele? Porque afinal é só daí que deriva o seu significado, quero dizer – a sua importância.²⁸⁷ (BT, 83, p. 286)

O pensamento, possivelmente idealista, que se tem a si mesmo, e não o mundo exterior, como objeto de pensamento (o pensamento autorreferencial) é aqui comparado pelo filósofo aos sentimentos com origem numa perturbação interior, naturalmente irrelevante para a filosofia. O pensamento que lhe interessa considerar é o que descreve o mundo, aquele que nos permite aprender como as coisas são na realidade (cf. BT, 80, p. 277). Mas, como é que ocorre essa aprendizagem? Como é que o pensamento nos dá a conhecer a realidade? É na resposta a estas questões que aparece a falsa analogia do pensamento como um mecanismo interior e oculto que se dá a conhecer pelo que exterioriza através da linguagem. De acordo com ela, a intenção não é um fenómeno passível de ser conhecido do exterior, mas apenas acessível ao sujeito que tem a experiência não-fenomenal de significar algo (cf. BT, 81, p. 281; e 64, p. 223). A intenção é assim colocada ao mesmo nível de uma dor, que obviamente só a pode conhecer quem dela sofrer. A este nível, não se vê, porém, como poderia ser inteligível a intenção dar origem à descrição do mundo (cf. BT, 81, p. 281).²⁸⁸ O que aqui parece supor-se é que o pensamento pode, ao olhar a experiência da realidade, determinar o seu próprio conteúdo a uma descrição significativa dessa experiência. Esse processo de determinação é o que conferiria intencionalidade ao pensamento. Ele teria assim a capacidade de se pensar a si mesmo, como se de um facto se tratasse, enquanto pensa a experiência da realidade. E este pensar, simultaneamente hetero e autorreferencial, seria

²⁸⁷ “If a thought were a private amusement, so to speak, and didn’t have anything to do with the outsider world, it would lack all interest for us (like, say, the feelings accompanying an upset stomach). What we want to know is: What does a thought have to do with what happens outside it? Because after all it is only from there that it derives its meaning, I mean – its importance.” (BT, 83, p. 286e) / “Wäre der Gedanke sozusagen eine Privatbelustigung und hätte nichts mit der Außenwelt zu tun, so wäre er für uns ohne jedes Interesse (wie etwa die Gefühle bei einer Magenverstimmung). Was wir wissen wollen ist: Was hat der Gedanke mit dem zu tun, was außer dem Gedanken vorfällt. Denn seine Bedeutung, ich meine seine Wichtigkeit, bezieht er ja nur daher.” (BT, 83, p. 286)

²⁸⁸ A relação dos conteúdos da interioridade da intencionalidade e da sua exteriorização volta a ser desenvolvida nas *PI*. Para uma análise cuidada desta problemática, ver: MARQUES, António, “Observações Sobre a Intencionalidade nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein”, separata de: *Sujeito e Passividade*, colóquio realizado a 10 e 11 de Outubro de 2001, na Faculdade de Letras de Lisboa, Colibri: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 187-196.

convergente no propósito de descrição dessa experiência. Contudo, esta autorreferencialidade determinada a dar conta do mundo acontece sem que dela se perceba mais do que o processo de expressão proposicional do pensamento.²⁸⁹ Aliás, somente este permite inferir, com base numa falsa analogia, a sua intencionalidade como uma espécie de operador empiricamente inacessível que determina teleologicamente a ação. Portanto, não podemos afirmar que existe uma experiência intencional de atribuição de significado a algo descritível, mas somente que nós agimos desse modo, que manifestamos os pensamentos intencionalmente (cf. *BT*, 81, p. 282). O que, porém, assim manifestamos através das nossas proposições não deixa nada de fora da sua compreensão imediata, nem essas proposições podem servir de base a pensamentos que tragam novos sentidos – como o da ocorrência do pensamento por detrás da sua expressão ou da intenção sem a expressar. Efetivamente, assim nos afiança Wittgenstein, as proposições só consentem inferências que originam novas proposições que não extravasem o seu sentido (cf. *BT*, 69, p. 239).

O que percebemos nas proposições que enunciamos é que procuram, com recurso a símbolos, fazer descrições válidas dos factos do mundo. Elas falam-nos, com efeito, acerca da realidade. E é ela que parece ser o original (o modelo) que regula a descrição que dela faz um retrato, ou seja, que de alguma forma aparenta estabelecer com o original uma certa relação de similitude. Se são os fenómenos que supostamente dirigem a formação das proposições, o modo como se faz a transposição de uns nas outras é completamente obscura e obviamente indescritível. Apesar da regra de projeção da imagem no facto não transparecer na expressão do pensamento que putativamente a segue, isso não impede que se presuma a mencionada relação de similitude, uma vez

²⁸⁹ Na verdade, esta autorreferencialidade não ocorre a não ser na linguagem; apenas a linguagem tem a capacidade de se referir a si mesma, de estabelecer raciocínios refletidos e encadeados – numa cadeia inferencial de proposições – que podem determinar o conteúdo da descrição da realidade. É esta possibilidade da linguagem se dobrar sobre si, quando reflete sobre os seus objetos, que nos leva a concluir pela intencionalidade do pensamento; só ela tem a capacidade gramatical de fazer notar que ela mesma se refere a certos objetos ou intenciona a realidade. Assim, a despeito de funcionar senão determinada por si mesma, a linguagem intenta a representação simbólica da realidade. Uma representação que a linguagem não pode decidir se é verdadeira ou falsa, se essa decisão envolver sair de si mesma e daquilo que a determina. E isto é tanto mais certo quanto o que determina os usos da linguagem é, como defende Wittgenstein, arbitrário e independente da realidade. Stefan Brandt procura precisamente mostrar que, para Wittgenstein, a relação entre a mente e a linguagem e estas e o mundo ocorre dentro da linguagem, de tal sorte que, da mesma maneira que ela se refere em geral aos seus próprios conteúdos, a intencionalidade da linguagem percebe-se na referência que ela própria faz aos objetos das suas proposições (cf. BRANDT, Stefan, “Wittgenstein on Intentionality” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2017, pp. 513-516).

que, seja como for, dela depende totalmente a possibilidade de descrição da realidade (cf. *BT*, 62, p. 218). Diga-se, ademais, que qualquer tentativa de justificação de uma regra de projeção implica aduzir recursivamente novas regras também elas a carecerem de justificação (cf. *BT*, 63, p. 219). Por outro lado, tendo em conta que os signos podem ser explicados e essa explicação ser o seu sentido, não vê o filósofo qualquer necessidade de usar uma falsa analogia de acordo com a qual esse sentido ocorre no interior de um processo psicológico, uma atividade da mente, que o traduz em signos, explicando assim a sua dimensão simbólica (cf. *BT*, 64, pp. 221-223). Por estes motivos, não é correto afirmar que a intencionalidade do pensamento tem como causa o sentido da realidade que quer transmitir, mas antes que ele é certamente a razão da sua intencionalidade (cf. *BT*, 61, p. 215).

Mas se são os fenómenos que motivam a intenção de os representar, a sua representação, por seu turno, faz-se nas condições lógicas características da linguagem usada para esse efeito: “[...] [a] linguagem parece ser algo a que é dada uma estrutura e, em seguida, sobreposta à realidade.”²⁹⁰ (*BT*, 13, p. 45). Esta tradução dos fenómenos segundo a estrutura da linguagem torna o sentido das proposições que os descrevem não uma experiência, mas uma mera estipulação, uma determinação possível do uso das palavras ajustado à sua descrição (cf. *BT*, 10, p. 35). Daí que o pensamento de um fenómeno resulte sempre de uma decisão sobre a melhor maneira de o descrever de acordo com o sistema de sentidos dados na linguagem (cf. *BT*, 25, p. 76; e 10, p. 35). Na verdade, a possibilidade de descrição de um fenómeno assenta, antes de mais, na forma de representação adotada. Mas, de acordo com esta forma, existe uma hipótese, que Wittgenstein refere como sendo uma lei de formação de representações, tipo a lei dada por uma equação de uma curva, suscetível de ser alterada de modo a concordar com a experiência, segundo a qual um fenómeno admite várias possibilidades de representação (cf. *BT*, 32, pp. 94-96). Somente no quadro dessa hipótese se pode verificar a adesão à realidade de representações alternativas. Assim, na forma de representação da linguagem, a hipótese de descrição de um fenómeno é determinada por uma certa ordem de possibilidades de o significar (a mencionada lei), em que a possibilidade decidida segundo essa ordem é verificada pela experiência imediata desse fenómeno. A proposição é, nestes termos, uma possibilidade de dar sentido a um facto de acordo com

²⁹⁰ “[...] language seems to be something that is given a structure and then superimposed on reality.” (*BT*, 13, p. 45e) / “[...] und die Sprache etwas, dem eine Struktur gegeben, und das dann der Wirklichkeit aufgepaßt wird.” (*BT*, 13, p. 45)

a hipótese da sua representação. Conclui-se, então, que a intencionalidade do pensamento se efetua de acordo com as hipóteses de representação no interior do sistema de linguagem que a expressa. É segundo essas hipóteses que os factos adquirem determinados sentidos que se sobrepõem à realidade.

Wittgenstein parece sugerir que a ordem de possibilidades de sentido de um fenómeno, a sua hipótese de representação, é como se fosse uma sua medida, em que a proposição que o descreve, como possibilidade de representação decidida, é por assim dizer uma determinada medição a que se compara o fenómeno:

Eu disse que uma proposição é colocada ao lado da realidade como uma medida: E a medida, como todos os símiles de uma proposição, é um caso particular de uma proposição. E como uma medida, não determina nada, desde que não se meça com ela. Mas medir é comparar (e precisa ser chamada de tradução).²⁹¹ (BT, 23, p. 70)

De notar, que somente neste sentido se pode compreender as referências que a linguagem faz ao que não está presente na experiência imediata. Quando, por exemplo, dizemos que não temos dores, não o podemos dizer como se disso tivéssemos experiência, como se isso fosse um estado interior. Mas antes o dizemos porque, de alguma forma, dispomos de uma certa ordem de possibilidades de uso da palavra «dor»:

‘Dor’ significa toda a régua de mensuração, por assim dizer, e não uma das suas marcas de graduação. O que está localizado numa certa marca é para ser expresso por uma *proposição*.²⁹² (BT, 29, p. 84)

²⁹¹ “I said that a proposition is laid alongside reality like a yardstick: And the yardstick, like all similes for a proposition, is a particular case of a proposition. And like a yardstick, neither does it determine anything, so long as one doesn’t measure with it. But measuring is comparing (and needs to be called translating).” (BT, 23, p. 70e) / “Ich sagte, der Satz wäre wie ein Maßstab an die Wirklichkeit angelegt: Und der Maßstab ist, wie alle Gleichnisse des Satzes, ein besonderer Fall eines Satzes. Und auch er bestimmt nichts, solange man nicht mit ihm mißt. Aber Messen ist Vergleichen (und muß heißen, Übersetzen).” (BT, 23, p. 70)

²⁹² “‘Pain’ means the entire measuring stick as it were, and no one of its graduation marks. That it is located on a certain mark is to be expressed by a *proposition*.” (BT, 29, p. 84e) / “‘Schmerzen’ heißt sozusagen der ganze Maßstab und nicht einer seiner Teilstriche. Daß er auf einem bestimmten Teilstrich steht, ist durch einen *Satz* auszudrücken.” (BT, 29, p. 84)

A proposição «Não sinto dores» é, digamos, uma medição da aplicação do instrumento de medida ou um caso particular de uma lei que regula o uso da palavra «dor». Essa também é a situação das proposições que negam a existência de uma certa cor:

Se tudo o que vejo é uma coisa preta e eu digo que não é vermelha, como é que sei que não estou a falar um absurdo, i.e., que *pode* ser vermelha, que existe o vermelho? A não ser que o vermelho seja simplesmente uma outra marca de graduação numa medida na qual o preto está situado. Qual é a diferença entre ‘Isso não é vermelho’ e ‘Isso não é abracadabra’? Obviamente, eu devo saber que ‘preto’ – que descreve (ou ajuda a descrever) o estado de coisas atual – é o que é substituível por ‘vermelho’ numa descrição.²⁹³ (BT, 29, p. 85)

A palavra «cor» abrange, como se de uma medida se tratasse, o espectro de cores com base na qual é possível projetar a realidade. Quando dizemos que uma coisa é preta, nega-se que ela possa ser de outra qualquer cor; da mesma maneira, quando se nega que ela seja vermelha, admite-se que ela possa ser de cor diferente. Por isso, a proposição, na afirmativa ou na negativa, pressupõe todas as possibilidades do descrito poder ser de outro modo coerente com a medida aplicável, com a hipótese da sua descrição. Novamente, isto também significa que todas as possibilidades de descrição da realidade são já dadas pelas possibilidades conferidas pela forma linguística de representação.

É igualmente esta circunstância que torna possível uma proposição parecer já saber o que a faz verdadeira, mesmo quando isso que aparenta saber não está presente (cf. BT, 24, p. 73). Ao dizer-se, por exemplo, que uma coisa não é vermelha parece saber-se que ela é de qualquer outra cor. A proposição assemelha-se assim a um plano, pois, também ele parece saber o que o realiza, tal qual um desejo ou uma expectativa. O facto, presente ou ausente, é projetado conforme uma certa ordem de possibilidades de sentido, por assim dizer, uma certa ciência cartográfica, dando origem a um plano, como se de uma carta topográfica se tratasse, sob a forma de uma proposição que é uma

²⁹³ “If all I is something black and I say it isn’t red, how do I know that I’m not talking nonsense, i.e. that it *can* be red, that there is red? Unless red is simple another graduation mark on a yardstick on which black is situated. What’s the difference between ‘That isn’t red’ and ‘That isn’t abracadabra’? Obviously I must know that ‘black’ – which describes (or helps to describe) the actual state of affairs – is what is replaced by ‘red’ in a description.” (BT, 29, p. 85e) / “Wenn ich nur etwas Schwarzes sehe und sage, es ist nicht rot, wie weiß ich, daß ich nicht Unsinn rede, d.h. daß es rot sein *kann*, daß es Rot gibt? Wenn nicht rot eben ein anderer Teilstrich auf dem Maßstab ist, auf dem auch schwarz einer ist. Was ist der Unterschied zwischen “das ist nicht rot” und “das ist nicht abrakadabra”? Ich muß offenbar wissen, daß “schwarz”, welches den tatsächlichen Zustand beschreibt (oder beschreiben hilft) das ist, an dessen Stelle in der Beschreibung “rot” steht.” (BT, 29, p. 85)

possibilidade de o descrever. E, como toda a possibilidade, sabe o que a atualiza. Portanto, ela é um plano, entre outros possíveis, que, como tal, pode ou não corresponder à disposição do estado de coisas. Por isso nos diz Wittgenstein que “Pensar é fazer planos”²⁹⁴ (*BT*, 25, p. 76). Mas, então, como verificar se o plano é fiel à realidade? O que têm eles em comum para poderem ser comparados? O filósofo reconhece a ilusão que incorreu no *TLP* ao considerar viável esta comparação devido à representação pictórica da linguagem partilhar a sua forma com os factos e poder daí resultar uma certa semelhança entre ambos (cf. *BT*, 43, p. 141). Ao ser a proposição uma projeção da realidade, o que, com efeito, ambas podem ter em comum advém da própria intencionalidade, do facto de a proposição pretender representá-la. Porém, não se pode afirmar, sem que se esteja a forçar uma generalização, que a realidade comunga da sua forma de representação. Essa comunhão não é evidente, mesmo quando se considera que essa representação tem origem numa imagem mental como se ela fosse uma imagem pintada. Pois uma imagem dessas nem sempre se refere a alguma coisa que exista na realidade e, ademais, não se pode provar que ela não seja simplesmente uma imagem mental de um sonho (cf. *BT*, 50, pp. 170-171). Também não é possível avaliar a concordância de uma proposição com a realidade através da sua explicação ostensiva (cf. *BT*, 43, p. 142; e 46, p. 158). Dizer-se que uma dada proposição concorda ou não concorda com um certo fenómeno, apontando para ele, pressupõe, para que seja possível a sua compreensão, que esse facto seja já previamente articulado. Deste modo, uma proposição concorda ou não concorda com um fenómeno quando a proposição que o descreve concorda ou não concorda com ela. Mas, então, como ficamos nós a saber que esta última proposição concorda ou não concorda com o facto que descreve? A recorrência indefinida desta explicação resulta, obviamente, na impossibilidade da sua explicação. Não se pode, portanto, saber se uma proposição é verdadeira ou falsa por ser, respetivamente, concordante ou não concordante com a realidade a que se refere. Nesta medida, uma proposição não é o que pode ser verdadeiro ou falso, a não ser no sentido em que se afirme a sua verdade ou falsidade: «‘p’ é verdadeiro» ou «‘p’ é falso» (cf. *BT*, 18, p. 61). Mas dizemos isto de maneira análoga a quando dizemos, como de um cálculo se tratasse, que a proposição « $3 + 2 = 5$ » é verdadeira e a proposição « $3 + 2 = 6$ » é falsa. A proposição «p» é verdadeira, isto é, concorda com o facto que descreve, de um modo semelhante que dois signos, sejam eles, por exemplo, «5» e « $3 + 2$ », são

²⁹⁴ “Thinking is to make plans.” (*BT*, 25, p. 76e) / “Denken ist Pläne machen.” (*BT*, 25, p. 76)

concordantes entre si (cf. *BT*, 21, p. 67). A concordância destes últimos é fruto de um cálculo e o que aqui se sugere é que é uma espécie de cálculo que liga a proposição à realidade (cf. *BT*, 83, p. 288). «A proposição do facto p é verdadeira porque concorda com a proposição que descreve o facto p.» será certamente um exemplo de proposição que estabelece essa ligação. Em suma, toda a concordância, a harmonia, entre a linguagem e a realidade verifica-se no interior da própria linguagem: “*Tudo é realizado na linguagem.*”²⁹⁵ (*BT*, 80, p. 279). Os usos da linguagem, efetivamente, não nos dizem o que torna uma proposição concordante ou não concordante com a realidade, não obstante, permitem comparar signos de modo a compreendermos a possibilidade de harmonia entre eles (cf. *BT*, 12, p. 38). A justificação do conhecimento encontra-se, pois, na própria linguagem. Ela é toda a possibilidade de conhecimento da realidade e é nos seus próprios termos que se firma esse conhecimento. Na verdade, apesar de o podermos explicar, é impossível a fundamentação do conhecimento assim constituído. A harmonia da linguagem e do mundo é meramente simbólica e totalmente indiferente ao valor, como o são todas as expressões de uma linguagem. A intencionalidade do pensamento não diferencia o valor do que intenciona. Por isso, as proposições que afirmam esta harmonia estão exatamente ao mesmo nível de todas as outras proposições. A única coisa que as distingue é o seu sentido.²⁹⁶

Quanto aos pensamentos, aos planos, que se referem ao futuro, não só eles parecem saber o que os torna verdadeiros, como a sua verdade ou falsidade é completamente independente do que venha a acontecer no futuro (cf. *BT*, 33, p. 100; e

²⁹⁵ “*Everything is carried out in language.*” (*BT*, 80, p. 279e; cf. 81, pp. 281 e 283) / “*In der Sprache wird alles ausgetragen.*” (*BT*, 80, p. 279)

²⁹⁶ Segundo Tim Crane, se no *TLP* a harmonia entre a linguagem e o mundo pressupunha entre eles uma relação interna, possível por partilharem a mesma forma lógica, essa relação é posteriormente dispensada. À relação metafísica entre a linguagem e o mundo sucede uma relação gramatical: por exemplo, a proposição “A neve é branca.” não estabelece uma relação entre a crença de que a cor da neve é branca e o facto que descreve, com base na qual se poderia concluir sobre a sua verdade ou falsidade, mas que essa proposição (crença) é usada com o mesmo sentido que a proposição “A verdade de que a neve é branca é dada pelo facto da neve ser branca.”. (Cf. CRANE, Tim, “Wittgenstein and Intentionality” (Revised 2013), *The Harvard Review of Philosophy*, Volume XVII, Issue 1, 2010, pp. 88-104; in <https://philpapers.org/archive/CRAWAI-3.pdf>.) P. M. S. Hacker discorda de que não exista uma relação interna entre a linguagem e o mundo, embora, a nosso ver, não seja claro se ele se refere a mais do que a uma conexão intencional da linguagem (cf. HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Comparisons and Context*, pp. 181-184). Se tudo se passa na linguagem, como nos é dito no *BT*, assim se passa com o mundo (o facto), o que se diz sobre o mundo (a proposição) e a relação de verdade ou falsidade entre eles. De referir que um facto determinado é o que se diz sobre ele, pelo que o que assim é dito se pode dizer de verdadeiro, exceto quando se diga que o que se diz sobre o facto é falso; mas quando falso, é porque o facto é o que de outro modo se diz sobre ele e sobre isso se diga que é verdadeiro ou não se diga que é falso.

80, p. 278). Assim, uma proposição de expectativa, da mesma maneira que um plano, já sabe o que a realiza, justamente porque é a imagem dessa realização. Mas estas proposições não se realizam do mesmo modo que a fome se sacia, como se tratasse de um suprimento de um estado interior de carência (cf. *BT*, 76, p. 264; 77, p. 268; e 82, pp. 284-285). Elas não são descrições dos factos passíveis de vir a satisfazer certos estados interiores prementes. Ora, nada há por detrás de uma proposição de expectativa, pois “A expressão da expectativa é expectativa.”²⁹⁷ (*BT*, 76, p. 265), isto é, a descrição do facto esperado. Mas a ocorrência do que se julga ser o facto esperado não é a realização da expectativa, mas simplesmente a ocorrência desse facto. A expressão da expectativa do facto não tem nenhuma necessidade dele; é somente expectativa. Ela parte da descrição da realidade imediata, da sua medição, para assim poder apontar para o facto esperado, para outra marca na medida (cf. *BT*, 83, p. 287). Por este motivo, a expressão de um facto esperado é a expressão de um facto ausente, só possível de expressar uma vez que se dispõe de uma medida, que se pode decidir por uma medição que não corresponde à realidade imediata. Estamos, pois, a referir-mo-nos a um facto imaginado que, no momento de verificar a sua realização, depende da memória, sempre tão falível, que dele se tenha. Como se pode, então, estar seguro de que este facto é aquele que vem a ser o caso? (cf. *BT*, 77, p. 268) Neste sentido, a realização de uma expectativa só pode ser já parte da sua própria expressão (cf. *BT*, 77, p. 269). A expressão de expectativa do facto *p* é realizada pelo facto *p* expresso numa proposição do tipo «Este facto é o facto esperado». Ou seja, a sua realização é, para Wittgenstein, um passo no cálculo que vai da expectativa à sua realização, da mesma maneira que do produto de dois números chegamos a um certo resultado que realiza corretamente esta operação (cf. *BT*, 80, p. 278). É, portanto, o cálculo, e não um certo facto esperado que se vem a consomar, que determina a possível verdade ou falsidade da expectativa (ou do desejo).

Este facto retira fundamento à ideia de que os seres humanos agem de acordo com as suas expectativas, que as suas ações podem ser determinadas pelos pensamentos de antecipação. Uma proposição de expectativa não é uma manifestação de um estado interior de carência cuja satisfação é dada a conhecer através da sua expressão. Não tem sentido que a ação humana procure a realização de expectativas, pois uma proposição de

²⁹⁷ “The expression of expectation is expectation.” (*BT*, 76, p. 265e) / “Der Ausdruck der Erwartung ist die Erwartung.” (*BT*, 76, p. 265)

expectativa não tem subjacente o propósito da sua realização. Esta é apenas um passo num cálculo. Posto que as expectativas se justificam com base em crenças, não serão estas, afinal, que conformam a nossa ação? Mas, nesse caso, como ficamos a saber aquilo em que acreditamos? Talvez através do que sentimos: “A crença de que serei queimado pelo fogo é da mesma natureza do medo de vir a ser queimado.”²⁹⁸ (BT, 55, p. 180). No caso, o motivo da crença é o medo. Contudo, a mesma questão renova-se: como ficamos a saber o que sentimos, pois uma proposição que exprima este sentimento não tem como ser verificada? Quando se diz que se sabe ter um sentimento a partir do que se sente, como demarcar o que se sente do que se diz saber sentir (cf. BT, 84, pp. 290-291)? As expressões de sentimento não têm valor de verdade, mesmo para quem as enuncia, já que em caso algum admitem a dúvida. O que sentimos não é, pois, do domínio do conhecimento, mas antes da experiência infável. Mas, como “Podemos acreditar com palavras.”²⁹⁹ (BT, 84, p. 289), pode haver razões para aquilo em que acreditamos. A crença de que o fogo queima pode ter como razão o facto de nunca ter tido conhecimento de um qualquer caso em que o fogo não queimasse. No entanto, não há a certeza de que não venha a saber de algum caso desses. A razão invocada para esta crença é apenas uma conjectura considerada convincente. É aquilo a que se pode chamar de uma boa razão (cf. BT, 84, pp. 292-293). O desconhecimento de qualquer exceção ao facto do fogo queimar é o critério que determina a bondade da razão. Todavia, não é possível fundamentar esse ou outro critério que se utilize. Além do mais, qualquer razão apontada para uma crença nunca é a sua derradeira justificação. Pode-se sempre, até que se decida a parar, voltar a indagar da razão para a razão de uma crença. Conclui-se, portanto, que “Uma boa razão é aquela que assim *parece* ser.”³⁰⁰ (BT, 84, p. 293). E é por boas razões que temos as crenças que temos. Não porque as razões pelas quais acreditamos sejam a causa da crença, senão porque elas são a decorrência de um encadeamento articulado de pensamentos (cf. BT, 85, pp. 296-297). Quer umas quer outras, assim como a relação entre elas, ocorrem no interior da linguagem.

²⁹⁸ “The belief that fire will burn me is of the same nature as the fear that it will burn me.” (BT, 55, p. 180e) / “Der Glaube, daß mich das Feuer brennen wird, ist von der Natur der Furcht, daß es mich brennen wird.” (BT, 55, p. 180)

²⁹⁹ “One can believe with words.” (BT, 84, p. 289e) / “Man kann in Worten glauben.” (BT, 84, p. 289)

³⁰⁰ “A good reason is one that *looks this*.” (BT, 84, p. 293e) / “Ein guter Grund ist einer der *so* aussieht.” (BT, 84, p. 293)

E parecem ser as crenças justificadas que nos levam a querer agir de certo modo. Isto não de forma a que elas são a causa do nosso modo de ação, mas antes que elas são diretamente a razão da ação.³⁰¹ Por um lado, é destituído de sentido dizer-se que são as crenças que nos levam a querer a experiência de querer um certo modo de ação (cf. *BT*, 85, pp. 295-296); ter vontade de vontade é uma ideia incompreensível. Por outro lado, o que chamamos vontade é já o acontecer da ação, já que uma relação causal entre elas não passa de uma simples suposição (cf. *BT*, 85, p. 297). Tudo o que podemos conhecer sobre a vontade só nos permite dizer que nada a separa da ação.³⁰² Se bem que a ação não é redutível à vontade, a não ser que se entenda que ela apenas diz respeito a todo o proceder humano intencionado, de acordo com o que pensamos, segundo as suas expressões de crença. Nesse caso, só age quem o fizer com base em crenças justificadas.³⁰³ Excluía-se, assim, da ação humana o comportamento impensado ou não intencionado. Ou seja, o que se considera ação terá de ter origem na linguagem. O movimento súbito da mão que, em contacto com um prato quente, se furta à sensação insuportável de calor não é, neste sentido, uma ação (cf. *BT*, 85, p. 295). Não foram crenças justificadas que motivaram o movimento da mão. Mas serão elas que podem inibir a ação de com a mão agarrar num prato que se sabe estar a queimar.

Ora, se não são as crenças justificadas que geram o modo como agimos, embora ajamos de acordo com elas, como então explicar a determinação da ação? O que é que determina cada um dos movimentos coordenados e orientados de acordo com crenças, se o que fazemos do modo como o fazemos não é conduzido pela intencionalidade do

³⁰¹ Wittgenstein não concebe que a razão da ação seja o mesmo que a causa dela, sendo que esta é uma mera conjectura empírica, enquanto aquela, sobretudo enquanto razão motivadora aduzida em contexto, é o que sabemos estar de acordo com a ação (cf. HAUTHALER, Nathan, “Wittgenstein on Actions, Reasons and Causes” in António Marques e Nuno Venturinha (eds.), *Knowledge, Language, and Mind: Wittgenstein’s Thought in Progress*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2012, pp. 95-113).

³⁰² A rejeição de Wittgenstein de uma perspectiva causal da vontade, parece pôr em causa a ação voluntária por oposição à ação involuntária. Tudo indica ser, para o filósofo, o contexto em que ocorre a ação, que inclui a ausência ou presença de surpresa, a intenção, a aprendizagem, a diligência, e o desempenho, a determinar se ela é voluntária ou involuntária (cf. HYMAN, John, “Action and The Will” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 459; sobre este assunto, ver igualmente: GÓMEZ-ALONSO, Modesto, “Wittgenstein on the Will and Voluntary Action” in Jesús Padilla Gálvez (ed.), *Action, Decision-Making and Forms of Life*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2016, pp. 77-108).

³⁰³ O aspeto essencial é que as ações humanas ocorrem de acordo com as crenças justificadas que se têm. Pode-se, certamente, ver nesta ideia a posição pragmatista de que o pensamento e a ação estão inevitavelmente ligados, de que a crença é um hábito de ação que verifica o seu significado. Sobre as afinidades da última filosofia de Wittgenstein com o pragmatismo, ver: BONCOMPAGNI, Anna, *Wittgenstein and Pragmatism – On Certainty in the Light of Pierce and James*, Palgrave Macmillan, London, 2016; o capítulo 4 desta obra é especialmente relevante no que concerne à mencionada relação.

pensamento? Estas parecem ser interrogações sobre a causa da ação, sobre o que incessantemente a anima. Pergunta-se pela sua causa como se a ação fosse o resultado de um mecanismo, como se ela fosse análoga ao movimento de um automóvel que tem origem na sua mecânica. Mais uma vez a falsa analogia do exterior em movimento por força da mecânica interior. Já o dissemos: não podemos conhecer o fenómeno da vontade nem como efeito nem como causa. Ela mostra-se unicamente na prática humana intencional, isto é, naquela que é orientada por crenças justificadas pela linguagem. A passagem seguinte do *BT* clarifica o que para Wittgenstein determina a ação:

A regra - cuja aprendizagem origina a todo o momento o modo como agimos - é, como causa raiz do nosso comportamento, uma questão de história, e é *sem interesse para nós*.³⁰⁴ (*BT*, 41, p. 133)

A nossa ação é normativa, é determinada por regras; elas são a “causa raiz do nosso comportamento”. As questões essenciais passam então a ser: de onde vêm estas regras? Como é que as passamos a seguir? De que modo as seguimos? Como é que elas são a causa da nossa ação? As regras que o filósofo refere não têm origem biológica, mas construídas e aprendidas socialmente, e daí elas serem uma questão histórica cuja investigação não tem para ele interesse filosófico. Essas regras identificamo-las quando descrevemos genericamente o modo como atuamos em determinado contexto e essa descrição geral constitui-se como hipótese de ação de cada vez que nos encontramos num contexto semelhante. Isto é ilustrado por Wittgenstein através da prática do jogo de xadrez, em que se diferencia as regras do jogo das regras que enformam o comportamento, procurando-se assim distinguir as regras explícitas daquelas que são causa da ação (cf. *BT*, 41, p. 133). Temos como hipótese que duas pessoas que estejam, frente-a-frente, a jogar xadrez observam determinados comportamentos. As regras do jogo não são, no entanto, hipóteses de ação a confirmar, a não ser na medida em que a sua violação remete-os para a conformidade com elas. As regras que determinam por hipótese os seus comportamentos não pressupõem necessariamente o conhecimento

³⁰⁴ “The rule - the learning of which caused us just now to act in such and such a way - is, as the root cause of our behaviour, a matter of history, and it *is of no interest to us*.” (*BT*, 41, p. 133e) / “Die Regel, deren Erlernung uns veranlaßte, jetzt so und so zu handeln, ist als Ursache unserer Handlungsweise Geschichte *ohne Interesse für uns*.” (*BT*, 41, p. 133)

explícito das regras do jogo. São os seus comportamentos, e não o que se diz saber serem as regras do jogo, que podem ou não confirmar as regras que os enformam. Por isso, é possível que o parceiro do jogo enuncie uma regra e não lhe obedeça. Ou, então, não tenha presente todas as suas regras quando está a jogá-lo e, no entanto, os seus comportamentos não as violem. Mesmo porque não jogam o jogo tendo em conta a explicação dessas regras ou o modo como ficaram a saber delas. Na verdade, a forma como aprendemos as regras de um jogo diluísse quando as praticamos; a sua explicação deixa a certa altura de ser tida em consideração para a sua prática. E cada jogador, segundo os movimentos que decide fazer no jogo, tem a sua própria forma de as pôr em prática, tem a sua maneira particular de usar as regras. Passa simplesmente a agir determinado por elas (cf. *BT*, 42, p. 140; e 41, p. 133). Em conclusão, o jogo de xadrez é apenas o contexto onde se observam certas regras que por hipótese determinam o comportamento dos seus jogadores. E é deste modo latente que as regras, uma vez aprendidas, em função dos contextos de aplicação e de acordo com as crenças justificadas, determinam a ação humana. Uma vez que nos apoderamos das regras, estas passam a determinar o nosso proceder intencional. De alguma maneira, passamos a usar as regras que causam o nosso comportamento de acordo com as nossas crenças racionais. A comparação destas regras às regras de um jogo também permite evidenciar o carácter de jogo do contexto onde se dá ação humana. Ao seguirmos regras, de facto, é como estivéssemos a jogar um jogo onde as razões que suportam as crenças segundo as quais agimos são dadas no interior desse jogo (cf. *BT*, 42, pp. 139-140).

É, em certa medida, também assim que se pratica a linguagem humana e disso falaremos na próxima sessão deste capítulo. Importa, porém, ressaltar que ainda que se possa alegar razões para pensarmos o que pensamos, razões, por exemplo, que justificam as nossas crenças, não é possível fundamentar porque é que pensamos desse modo (cf. *BT*, 55, p. 180). Os pensamentos sustentam pensamentos como se executassem um cálculo sem razão ou cuja razão é outro cálculo sem fundamento, é uma transição de um jogo para outro jogo sempre praticados na mesma esfera dos jogos da Verdade-Falsidade (cf. *BT*, 55, p. 181):

Se perguntarmos pela razão por detrás de um ato individual de pensamento (ato de cálculo), a resposta que se obtém é a análise de um sistema a que pertence o ato.³⁰⁵ (*BT*, 55, p. 182)

A intencionalidade do pensamento é incapaz de dar a si mesma um fundamento. É por este motivo que não há fundamento para justificação das nossas crenças. Só se podem dar razões para as razões que suportam as nossas crenças, sem que quaisquer dessas razões sejam o seu fundamento. O que pode levar à ilação de que se afinal as justificações das crenças são infundadas, então também o são as ações concordantes com essas crenças. Quer umas quer outras serão arbitrárias. Mas como explicar então toda ação dirigida por um propósito? Será arbitrária, por exemplo, a ação de abertura de uma torneira para que dela saia água? A intenção, diz-nos Wittgenstein, não está contida na ação, mas somente na sua expressão linguística (cf. *BT*, 44, p. 145). É nas crenças justificadas que ela se pode encontrar. E, apesar de ser de acordo com elas que a ação ocorre, não são elas, mas as suas próprias regras que a determinam. Poderá isto significar, portanto, que não há intenção no uso das regras que enformam o comportamento humano? Que o uso dessas regras de acordo com crenças, com as suas intenções, não confere intencionalidade própria à ação humana?

A resposta a estas questões acarreta a discussão da compreensão de proposições. Pois, agir de acordo com crenças justificadas, de um certo modo concordante com proposições, parece supor a possibilidade da compreensão das proposições que as enunciam. Exclua-se, como seria de esperar, o seu entendimento como um processo psicológico através do qual se dá a tradução de um signo para a ação, uma vez que a investigação de tal processo oculto não tem para Wittgenstein interesse filosófico (cf. *BT*, 4, p. 13). Já vimos que esses processos surgem por recurso a falsas analogias e, por isso, as definições que os consideram são inúteis. E, porém, a possibilidade de compreensão de uma proposição afigura-se necessária à sua aplicação. A concordância do uso de regras de ação com as crenças requer que se saiba o que fazer de acordo com elas. Da mesma maneira, só se pode, por exemplo, explicar o que é seguir um comando caso quem o segue saiba o que, de acordo com ele, é suposto fazer. Wittgenstein nega, porém, essa necessidade:

³⁰⁵ “If one asks for the reason behind an individual act of thought (act of calculation), the answer one gets is an analysis of a system to which the act belongs.” (*BT*, 55, p. 182e) / “Wenn man nun nach dem Grund einer einzelnen Denkhandlung (Kalkülhandlung) fragt, so erhält man als Antwort die Auseinandersetzung eines Systems dem die Handlung angehört.” (*BT*, 55, p. 182)

Se ‘compreender uma proposição’ significa agir de acordo com ela de *uma maneira particular*, então a compreensão não pode ser a condição lógica para agir de acordo com ela.³⁰⁶ (BT, 4, p. 12)

Ou seja, se é na ação que se vê a compreensão de uma proposição, então ela é inseparável da ação que a significa. E, logo, não pode ser uma sua condição lógica. Parece assim surgir a possibilidade da identidade entre ação e a compreensão:

Ele fez o que eu ordenei que ele fizesse – Porque é que alguém não deveria dizer que aqui existe uma identidade de ação e PALAVRAS? Porque deveria eu colocar uma sombra entre esses dois? Afinal, nós temos um método de projeção. Só que há uma diferença de identidade entre: Eu fiz o que ele fez e eu fiz o que ele comandou.³⁰⁷ (BT, 24, p. 75)

A ação concordante com crenças (ou um comando) não é uma ação de reprodução de outra qualquer ação, em que ambas resultam idênticas, mas antes que está acordo com o sentido dessas crenças. Este estar de acordo não pressupõe a compreensão prévia desse sentido de modo a que ação possa ser com ela concordante. Nada medeia as crenças (ou o comando) e a ação (ou a sua execução) (cf. BT, 4, p. 14). Mas também não quer dizer que a compreensão das crenças contém a ação com ela concordante (cf. BT, 3, p. 10). A compreensão é a projeção ou tradução das crenças na ação: “[...] compreender é apenas um símbolo que é traduzido no processo de execução.” (BT, 3, p. 10).³⁰⁸ A ação está de acordo com certas crenças justificadas, se é a sua compreensão. Quer isto dizer, se é delas a sua projeção. Na mesma medida em que se afirma que existe, de acordo com um determinado método de projeção, uma identidade entre o que eu fiz e o que ele fez, também se pode dizer que existe identidade

³⁰⁶ “If ‘understanding a proposition’ means acting in accordance with it *in a particular way*, then understanding cannot be the logical condition for our acting in accordance with it.” (BT, 4, p. 12e) / “Wenn ‘einen Satz verstehen’ heißt, in *bestimmter Weise* nach ihm handeln, dann kann das Verstehen nicht die logische Bedingung dafür sein, daß wir nach ihm handeln.” (BT, 4, p. 12)

³⁰⁷ “He did what I ordered him to do - Why shouldn't one say here that there is an identity of action and WORDS? Why should I place a shadow between these two? After all, we do have a method of projection. Except that there's a difference in identity between: I did what he did and I did what he commanded.” (BT, 24, p. 75e) / “Er hat das getan was ich ihm befohlen habe. – Warum soll man hier nicht sagen es sei eine Identität der Handlung & der WORTE?! Wozu soll ich einen Schatten zwischen die beiden stellen? Wir haben ja eine Projektionsmethode. Nur ist es eine andere Identität: Ich habe das getan was er getan hat & ich habe getan das was er befohlen hat.” (BT, 24, p. 75)

³⁰⁸ Podemos dizer que a compreensão, como se de uma capacidade se tratasse, se exerce na ação, no que fazemos com a proposição (cf. BRANDT, Stefan, “Wittgenstein on Intentionality”, p. 511).

entre as crenças e as ações que são delas a sua compreensão. Daí que agir de acordo com crenças queira dizer ser delas a sua compreensão. E, deste modo, é também a compreensão da intenção contida nas crenças. Assim, as regras que enformam o comportamento humano são usadas, não de modo a veicular intenções, mas de modo a serem a sua compreensão. A ação só é intencional na medida em que é a compreensão da intenção. E como vontade, a ação é vontade de compreensão. Esta vontade mostra-se nas regras que seguimos de modo a serem a compreensão do que se pensa.

E se não houver uma compreensão imediata de uma proposição? E se a compreensão de um comando exigir a sua interpretação? Nesse caso, de facto, a interpretação parece fazer a ponte entre o comando e a sua execução. Contudo, quando a interpretação é necessária, diz-nos o filósofo, é porque não compreendemos a proposição e passamos à compreensão de outras proposições que a interpretam (cf. *BT*, 4, p. 15). Nessa circunstância, a proposição interpretada comanda, sem mediação, as proposições de interpretação, constituindo elas a ação que denota a sua compreensão. Caso a proposição interpretada seja um comando, a compreensão da respetiva interpretação, ela mesma um comando, é a sua execução. E se esta ocorrer depois de certo tempo ter passado após o comando ter sido enunciado? Significa isto que só compreendemos o comando com a sua execução? O comando, como a expectativa e a crença, não contém tempo, como se aguardasse por ser cumprido (cf. *BT*, 24, p. 74). O comando por executar não aguarda, com a sua execução, pela sua compreensão. Ele é apenas um passo num cálculo.

Capítulo 10 – O Pensamento e a Gramática

[...] suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função esconjurar os seus poderes e perigos, dominar o seu acontecimento aleatório, esquivar-se da sua pesada e temível materialidade.³⁰⁹

O Pensamento, a Compreensão e a Significação

Vimos que a intencionalidade da linguagem a põe em estreita conexão com a ação humana. Mas ela mesma também é ação escrita e falada. Neste sentido, o que acabamos de dizer sobre a ação pode igualmente aplicar-se à linguagem: se a ação é compreensão da linguagem e a linguagem é ação, então a linguagem pode compreender-se a si mesma. Ela tem simultaneamente forma intencional e a possibilidade de compreensão de si própria. Mas de que maneira é que a compreensão do que se escreve ou fala significa a ação de escrever ou de falar de acordo com isso? Como é que esta ação pode significar? Por outro lado, será possível a compreensão da linguagem que não seja através da ação humana? Poderá a sua compreensão radicar naquilo de que é significado? No fundo, a questão essencial é saber como é que a linguagem tem a possibilidade de significar. Possibilidade que aparentemente está relacionada com a intenção natural da linguagem representar o mundo: ela adquirirá a sua significação ao pretender reproduzir simbolicamente a realidade.

É, aliás, na relação dos signos com a realidade significante que parece ocorrer a aprendizagem da linguagem das palavras pela criança. É mediante as explicações que lhe damos que a criança aprende esta linguagem. São-lhe explicadas as relações de significação, isto é, de como umas coisas representam outras. Contudo, assinala o filósofo, essa explicação envolve já uma linguagem:

³⁰⁹ FOUCAULT, Michel, *A Ordem do Discurso – Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*, Laura Fraga de Almeida (trad.), Nuno Nabais (trad. rev.), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997, p. 9. / “[...] je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.” (FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours – Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 de décembre 1970*, Éditions Gallimard, 1971, pp. 10-11)

A explicação de uma linguagem (dos signos de uma linguagem) leva-nos somente de uma linguagem a outra. [...]

É somente através de explicações que uma criança *aprende* uma linguagem por via de outra. A linguagem das palavras através da linguagem dos gestos.³¹⁰ (BT, 40, p. 130)

Na explicação da linguagem das palavras a uma criança, ela aprende essa linguagem através de outra, mesmo que esta última nunca lhe tenha sido explicada previamente. Assim se passa sempre que, por exemplo, lhe apontam com a mão para um certo objeto e dizem «Isto é uma ‘mesa’». A linguagem das palavras é aqui aprendida na relação direta com a linguagem dos gestos ostensivos. Uma linguagem cuja aprendizagem não se afigura ter origem na expressão verbal, mas na comunicação humana por expressões corporais que conduz a criança a conformar-lhe os seus gestos. De notar que ninguém explica deliberadamente à criança esta linguagem, e ela própria não é capaz de a explicar, mesmo depois de a ter aprendido a compreender (cf. BT, 2, p. 8; e 40, p. 130). O que se pode concluir é que qualquer explicação da linguagem feita de palavras pela que é feita de gestos é sempre realizada no interior do simbolismo (cf. BT, 40, p. 131). Nesta perspetiva, a compreensão dos signos compostos de palavras só é possível a partir de signos primários, como sejam, os gestos ostensivos e as imagens mentais (cf. BT, 13, p. 40). Por exemplo, a palavra «vermelho», um signo secundário, é dada a compreender ao apontar-se para uma amostra de cor vermelha, um signo primário. Logo, compreende o significado desta palavra quem for capaz de uma ação com ela concordante: apontar para coisas de cor vermelha. Esta ação é um signo da sua compreensão, posto que se saiba o seu significado. A subsistência do significado ostensivo de uma palavra uma vez aprendido supõe-se que seja sob a forma de imagem mental que acompanha a palavra, que desse modo passará a ser o signo primário (cf. BT, 4, p. 14; e 38, p. 118). É deste modo que o significado das palavras e o sentido das proposições surgem como experiências da sua expressão, as quais consistiriam num suposto processo interno designado por pensamento (cf. BT, 38, pp. 117-119).

³¹⁰ “The explanation of a language (of the signs of a language) merely leads us from one language to another. [...] Its only through explications that a child *learns* one language by means of another. The language of words through the language of gestures.” (BT, 40, p. 130e) / “Die Erklärung einer Sprache (der Zeichen einer Sprache) führt uns nur von einer Sprache in eine andere. [...] Auch das Kind *lernt* durch Erklärungen nur eine Sprache vermittels einer anderen. Die Wortsprache durch die Gebärdensprache.” (BT, 40, p. 130)

Já sabemos que, para Wittgenstein, o carácter metafísico desta ideia faz dela um equívoco, pois nada separa o pensamento da linguagem. Da mesma maneira que nada se pode dizer sobre o que uma pessoa sente ou vê, também não é possível justificar o significado a partir de imagens mentais (cf. *BT*, 42, p. 138; e 10, pp. 33-34). Aliás, como seria possível destrinçar imagens da realidade de imagens do que não tem existência na realidade, como as de um sonho (cf. *BT*, 50, pp. 170-171)? Sendo estas imagens memórias, poder-se-á confiar na sua fiabilidade? As palavras não evocam imagens mentais, elas simplesmente traduzem-se em ações com elas concordantes (cf. *BT*, 42, p. 136). Mesmo a ideia de que são os signos primários a conferir o significado de signos secundários não tem, para Wittgenstein, razão de ser. A aprendizagem ostensiva das palavras não serve para explicar as palavras que não têm conexão a objetos reais e, portanto, não podem servir de amostras do seu significado. E, neste caso, como se forma a memória-imagem?

Na verdade, o filósofo assevera que “O modo como aprendemos a linguagem não está *contido* no seu uso. (Tal como a causa não está contida no seu efeito.)”³¹¹ (*BT*, 41, p. 132). Usamos a linguagem independentemente do modo como a aprendemos, e é por isso que, quando a usamos, não nos lembramos como a aprendemos (cf. *BT*, 37, p. 115). Embora, se possa sempre substituir um signo ostensivo de um objeto por um nome, as explicações ostensivas não ajudam a compreender os usos que dele fazemos na linguagem. Não é, por exemplo, possível recorrer a estas explicações para justificar o uso de nomes, quando os objetos que designam não estão presentes na nossa experiência imediata (cf. *BT*, 41, p. 134). Mas, sobretudo, a essas explicações é completamente estranho o facto do significado de um nome não ser o seu portador, isto é, aquilo para que se aponta com a mão ou que tem uma placa aposta com o nome (cf. *BT*, 8, p. 27). Wittgenstein faz aqui notar a diferença, já antes sublinhada por Frege³¹², entre significado e referência:

³¹¹ “The way we learn language is not *contained* in its use. (Just as a cause isn’t contained in its effect.)” (*BT*, 41, p. 132e) / “Die Weise des Lernens der Sprache ist in ihrem Gebrauch nicht *enthalten*. (Wie die Ursache eben nicht in ihrer Wirkung.)” (*BT*, 41, p. 132)

³¹² Cf. FREGE, Gottlob, “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Volume 57, Issue 3, 1948, pp. 209-230.

Aqui também temos a confusão do significado e do portador de uma palavra. O objeto para o qual aponto quando digo ‘isto’ é o portador do nome, não o seu significado. [...]

O significado da palavra ‘amarelo’ não é a existência de um fragmento amarelo: Isto é o que gostaria de dizer acerca da palavra ‘significado’.³¹³ (BT, 78, p. 273)

É possível dois ou mais nomes terem o mesmo significado (a «Estrela da manhã» e a «Estrela da tarde» tem o mesmo significado «Vénus») e, porém, não terem o mesmo portador (pois não é necessário que a «Estrela da manhã» e a «Estrela da tarde» se refiram ao planeta Vénus); ou tendo o mesmo portador, dois ou mais nomes podem não ter o mesmo significado. A explicação da referência de um nome é a explicação da sua conexão a uma certa coisa, através da qual se ensina o seu significado. Porém, nem a referência de um nome é dele refém, pois a mesma referência pode ter diferentes nomes, nem a explicação do nome pela referência é a última determinação no seu uso (cf. BT, 8, pp. 27-28). Daí que “Uma explicação é sempre apenas uma alusão.”³¹⁴ (BT, 9, p. 30). O que ela unicamente faz é mostrar um certo uso de um signo para desse modo inculcar o seu significado. Mediante essa explicação sugere-se apenas o seu entendimento. Pois, afinal, a explicação são usos que fazemos de um signo para suscitar a sua compreensão. O que se pretende é ensinar a tradução de um signo noutro signo. Mas essa compreensão, por seu turno, só é possível uma vez que já se entenda o próprio uso de signos: “[...] uma explicação toma lugar apenas dentro da linguagem cuja natureza é já compreendida.”³¹⁵ (BT, 9, p. 31). A compreensão ocorre como parte da linguagem cujo uso é familiar. E a linguagem de que somos íntimos é a linguagem das palavras, sendo que apenas designamos outras coisas como linguagens por analogia àquela linguagem (cf. BT, 45, p. 155).

³¹³ “Here we also have the confusion of the meaning and the bearer of a word. For the object to which I point when I say ‘that’ is the bearer of the name, not its meaning. [...] The meaning of the word ‘yellow’ is not the existence of a yellow patch: That is what I would like to say about the word ‘meaning’.” (BT, 78, p. 273e) / “Auch haben wir hier die Verwechslung zwischen der Bedeutung und dem Träger eines Wortes. Denn der Gegenstand, auf den ich bei dem Worte ‘den’ zeige, ist der Träger des Namens, nicht seine Bedeutung. [...] Die Bedeutung des Wortes ‘gelb’ ist nicht die Existenz eines gelben Flecks: Das ist es, was ich über das Wort ‘Bedeutung’ sagen möchte.” (BT, 78, p. 273)

³¹⁴ “An explanation is always just an allusion.” (BT, 9, p. 30e) / “De Erklärung immer nur eine Andeutung.” (BT, 9, p. 30)

³¹⁵ “[...] an explanation takes place only within a language whose nature is already understood.” (BT, 9, p. 31e; cf. BT, 16e, p. 58) / “[...] die Erklärung nur innerhalb der schon ihrem Wesen nach verstandenen Sprache geschieht.” (BT, 9, p. 31)

Na verdade, as palavras, as partes de proposições e as próprias proposições só têm sentido no contexto de proposições, pois só o que é proposição é compreensível (cf. *BT*, 1, p. 2). Apenas do seu sentido é possível dar uma explicação. Daí que Wittgenstein diga: “Saber o sentido de uma proposição só pode significar: ser capaz de responder à pergunta ‘Qual é o seu sentido?’”³¹⁶ (*BT*, 3, p. 9). E a resposta, a ser dada, recorre ao sentido de outras proposições capazes de aludirem ao sentido desconhecido dessa proposição. É nesta ótica que a explicação do significado de uma palavra pode clarificar a sua compreensão, suprimindo eventuais equívocos (cf. *BT*, 9, pp. 30-31). De facto, as explicações da linguagem são parte do nosso modo de pensamento. Mas, elas não estão continuamente a sustentar o sentido do que dizemos como o dizemos, elas, sobretudo, possibilitam a compreensão do que dizemos quando não é claro o seu sentido:

(E temos que permanecer firmes em sustentar que uma explicação não nos interessa como uma *causa* contínua do nosso uso de signos, mas somente enquanto a podemos usar no nosso cálculo.)³¹⁷ (*BT*, 41, p. 134)

A que devemos, então, os significados e sentidos da linguagem, uma vez que eles não são imagens mentais, experiências, nem explicações, ainda que ostensivas? Serão o seu efeito? Será que, de acordo com uma teoria causal do significado, este é o efeito de um signo? Opondo-se a esta possibilidade, o filósofo argumenta:

Eu acredito que podemos responder à teoria causal do significado dizendo simplesmente que – se alguém é empurrado e cai, nós não *chamamos* a queda o significado de empurrar.³¹⁸ (*BT*, 10, p. 35)

³¹⁶ “To know what a proposition says can only mean: being able to answer the question ‘What is its sense?’” (*BT*, 3, p. 9e) / “Wissen, was der Satz besagt, kann nur heißen: die Frage beantworten können ‘was sagt er?’” (*BT*, 3, p. 9)

³¹⁷ “(And we have to remain firm in maintaining that an explanation doesn’t interest us as a continuous *cause* of our use of signs, but only is so far as we can use it in our calculus.)” (*BT*, 41, p. 134e) / “(Und wir müssen nur daran festhalten, daß die Erklärung, als fortwirkende *Ursache* unseres Gebrauchs von Zeichen, uns nicht interessiert, sondern nur, sofern wir von ihr in unserm Kalkül Gebrauch machen können.)” (*BT*, 41, p. 134)

³¹⁸ “I believe that we can respond to the causal theory of meaning simply by saying that – if someone is pushed and falls down, we do not *call* the falling down the meaning of the push.” (*BT*, 10, p. 35e) / “Ich glaube, auf die kausale Theorie der Bedeutung kann man einfach antworten, daß wir, wenn Einer einen Stoß erhält und umfällt, das Umfallen nicht die Bedeutung des Stoßes *nennen*.” (*BT*, 10, p. 35)

Para ele, os significados são meras estipulações parte de um sistema que por si mesmo estabelece todos os sentidos possíveis (cf. *BT*, 10, p. 35; e 45, p. 155). Um signo só significa segundo as relações internas de um sistema de linguagem. Relações que configuram um sistema de proposições ligado a um sistema de significados (cf. *BT*, 46, p. 157). Os usos que fazemos das palavras deste sistema determinam os sentidos da linguagem. Mas, o que se diz com sentido é sempre uma possibilidade de dizer decidida entre todas as possibilidades que estão nele disponíveis (cf. *BT*, 25, p. 76).³¹⁹ É assim que fazemos na linguagem uma descrição de um estado de coisas: a escolher palavras, descartando outras, como se escolhêssemos utensílios de uma caixa de ferramentas (cf. *BT*, 6, p. 18), cuja articulação melhor retrata a realidade. É também assim que compreendemos a linguagem: a compreender esta proposição por oposição a todas as outras: “E é este contraste que o signo expressa.”³²⁰ (*BT*, 134, p. 478). A consequência é evidente: “A compreensão de uma frase significa a compreensão de uma linguagem.”³²¹ (*BT*, 25, p. 76). Mas esta última é a compreensão das possibilidades da sua aplicação. É ela que nos faz perceber quando dizemos alguma coisa privada de sentido. Assim se passa quando usamos a linguagem de uma maneira que não a compreendemos porque não percebemos qual é a sua intenção: “Eu uso a palavra com um propósito e, portanto, não sem um sentido.”³²² (*BT*, 19, p. 63). O que confere sentido à linguagem é a sua intencionalidade, e, conseqüentemente, qualquer combinação não intencional de palavras carece de sentido. E assim acontece quando as palavras são usadas fora do jogo-de-linguagem. Pois somente através deste jogo os seus usos podem revelar a sua intenção, o que por meio deles imaginamos, queremos e agimos (cf. *BT*, 19, p. 63). As palavras são usadas num cálculo que determina esses usos como movimentos neste jogo (cf. *BT*, 20, p. 65). Ficamos a compreender os usos da linguagem ao sabermos as intenções desse cálculo aplicado nos jogos-de-linguagem (cf. *BT*, 1, pp. 3-4). Por fim, há, igualmente, proposições que são absurdas porque o uso que fazem das palavras não

³¹⁹ Repare-se que as possibilidades alternativas de sentido dadas na linguagem são indiferentes para os fatos a descrever, mas não o são para quem a eles se refere, pois a sua forma de os ver depende da decisão de escolha entre essas alternativas (cf. HACKER, P. M. S., “Metaphysics: From Ineffability to Normativity”, p. 225).

³²⁰ “And it tis this contrast that signs express.” (*BT*, 134, p. 478e) / “Und diesen Gegensatz drücken eben Zeichen aus.” (*BT*, 134, p. 478)

³²¹ “To understand a sentence means to understand a language.” (*BT*, 25, p. 76e) / “Eine Satz verstehen heißt, eine Sprache verstehen.” (*BT*, 25, p. 76)

³²² “I use the word for a purpose and therefore not without a sense.” (*BT*, 19, p. 63e) / “Ich brauche das Wort zu einem Zweck & darum nicht unsinnig.” (*BT*, 19, p. 63)

tem sentido nem deixa de o ter, ele é impensável (cf. *BT*, 27, p. 80). O exemplo dado pelo filósofo é a afirmação de que a substância é indestrutível. Não sabendo do que é que estamos a falar quando nos referimos à substância, a não ser a uma entidade metafísica, não é possível, na verdade, compreender, senão com base numa falsa analogia, o que é a sua destruição. Ora, para evitar a confusão destas proposições com as do sistema da linguagem, entende ele que é imperiosa a sua exclusão.

As Regras Gramaticais

Um dos argumentos nucleares da filosofia da linguagem de Wittgenstein é os usos da linguagem seguirem regras gramaticais. Este argumento suscita interrogações sobre o que é, para o filósofo, primeiro, uma regra gramatical e, segundo, segui-la. Trataremos de imediato a primeira destas interrogações, deixando a segunda para a próxima secção deste capítulo. Se, como vimos, são os usos da linguagem que conferem significado aos signos linguísticos, e estes usos seguem regras gramaticais, então, “Afim, o significado de um signo está nas regras que prescrevem o seu uso.”³²³ (*BT*, 30, p. 90). Quando se pergunta sobre o que é uma regra gramatical, está-se a questionar sobre como é que ela determina o significado de uma palavra. A possibilidade de resposta encontra-se no fenómeno da linguagem como um facto situado no espaço e no tempo, já que a sua consideração não factual é tida pelo filósofo como absurda (cf. *BT*, 16, pp. 57-58). Isto quer dizer que é nos próprios usos da linguagem que se podem encontrar as regras, mas também que “Eu não posso produzir uma regra de qualquer outra maneira senão através da sua expressão [...]”³²⁴ (*BT*, 42, p. 140). As regras gramaticais não têm outra origem além dos usos que se dão às palavras.³²⁵ Daí que os

³²³ “After all, the meaning of a sign lies in the rules that prescribe its use.” (*BT*, 30, p. 90e) / “Die Bedeutung eines Zeichens liegt ja in den Regeln, die seinen Gebrauch vorschreiben.” (*BT*, 30, p. 90)

³²⁴ “I cannot produce a rule in any other way than through its expression [...]” (*BT*, 42, p. 140e) / “Eine Regel kann ich nicht anders geben, als durch ihren Ausdruck [...]” (*BT*, 42, p. 140)

³²⁵ É errado supor que a regra gramatical constitua uma verdade necessária metafísica ou lógica, mas também que ela seja uma verdade contingente. Sobre este assunto, P. M. S. Hacker escreve o seguinte: “Obviamente, as regras não são verdadeiras ou falsas. Mas não há nada de incomum em dizer que a afirmação de uma regra é verdadeira (por exemplo, que é verdade que o rei no xadrez se move um quadrado de cada vez). Dizer que uma proposição gramatical é verdadeira é dizer simplesmente que uma regra de gramática ocorre dessa maneira.” / “Of course, rules are not true or false. But there is nothing unusual about saying of the statement of a rule that it is true (e.g., that it is true that the chess king moves one square at a time). To say of a grammatical proposition that is true is simply to say that a rule of grammar runs thus.” (HACKER, P. M. S., “Metaphysics: From Ineffability to Normativity”, p. 222.) É Hacker que, em defesa da não descontinuidade da filosofia do *BT* relativamente às *PI*, provando que as

usos da linguagem se conformam a regras na medida em que esses usos as seguem. Dito de outro modo: são os próprios usos da linguagem que evidenciam as regras que seguem.

Mas, se é no uso da linguagem, como fenómeno espaço-temporal, que se aplicam as regras, já a própria regra nada tem em si do fenómeno que é dela uma sua aplicação específica:

O que eu chamo uma ‘regra’ não deve conter nada acerca do tempo ou espaço particular (ou mesmo geral) para a sua aplicação e não deve referir-se a pessoas particulares (ou pessoas em geral); é para servir tão-só como instrumento de representação.³²⁶ (*BT*, 57, p. 193)

A regra não é, por conseguinte, uma proposição empírica sobre o uso da linguagem, embora toda proposição empírica seja uma aplicação de uma regra (cf. *BT*, 57, p. 189). É justamente por ser dela uma aplicação, que os usos da linguagem deixam perceber a regra que seguem. E o que Wittgenstein percebe é que a regra tem a natureza de um instrumento que se utiliza para representar a realidade, da mesma maneira que utilizamos um instrumento de medida com uma dada unidade de medida para determinar a sua grandeza (cf. *BT*, 57, p. 189). Esta semelhança lógica da regra gramatical com o instrumento de medida permite encarar a proposição como a expressão da medição por aplicação do instrumento de medida. Ele compara também a regra a um caminho num jardim ou aos quadrados de um tabuleiro de xadrez (cf. *BT*, 57, pp. 191-192). Ou ainda à planta de uma casa que é usada para a descrever por palavras numa proposição empírica (cf. *BT*, 57, p. 193). Porém, a sua analogia arquetípica são as regras de um jogo, à qual voltaremos adiante. O que caracteriza todos estes exemplos é a sua natureza convencional, baseada no assentimento social que

principais ideias sobre a gramática não diferem entre estas duas obras, diz também ser inequívoco que, em conformidade com o pensamento de Wittgenstein das *PI*, as regras gramaticais ou as proposições gramaticais que as expressam não são teses, hipóteses, opiniões e dogmatismos (cf. HACKER, P. M. S., *Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism*, Philosophical Investigations, Volume 35, Issue 1, 2012, pp. 13-17).

³²⁶ “What I am calling a ‘rule’ must not contain anything about a particular (or even general) time or place for its application and must not refer to particular people (or people in general); it is to serve only as instrument of representation.” (*BT*, 57, p. 193e) / “Was ich ‘Regel’ nenne, soll nichts von einer bestimmten (oder auch unbestimmten) Zeit oder einem Ort der Anwendung enthalten, sich auf keine bestimmten (oder unbestimmten) Personen beziehen; sondern nur Instrument der Darstellung sein.” (*BT*, 57, p. 193)

firma regras. É como convenções sociais que as regras servem para apoiar a compreensão das proposições da linguagem. A sua adoção advém do facto de que o que é descrito pelas formas proposicionais se ajusta convenientemente à multiplicidade que caracteriza a nossa vida (cf. *BT*, 57, p. 193).

A tentativa de definição do que é uma regra gramatical deve ter em consideração que o conceito de regra, como todos os conceitos da linguagem, incluindo os de linguagem e proposição, tem contornos difusos. Não é possível traçar limites exatos ao que se pode compreender num conceito. O filósofo socorre-se do conceito de monte de areia para ilustrar o problema da indeterminação da definição conceptual (cf. *BT*, 34, p. 108). Fará sentido dizer-se que só se está perante um monte de areia quando ele verifica um intervalo determinado de volume mínimo e máximo? Será este o conceito que se usa normalmente? A resposta é, obviamente, negativa, pois não existe, como para todos os conceitos, forma de o delimitar atendendo ao uso que dele fazemos. O que percebemos é que alguns casos se compreendem e outros não na extensão de um conceito. Para cada novo caso, cabe-nos decidir, de algum modo, que não de acordo com um critério ou procedimento geral, se o devemos considerar ao abrigo de um conceito (cf. *BT*, 15, p. 55). Embora se possa admitir que um determinado critério ou procedimento sirva para distinguir certos casos particulares como estando ou não compreendidos num dado conceito, a aplicação de um critério ou procedimento geral poderia levar a considerar como parte do conceito casos que dele seriam excluídos no seu uso quotidiano (cf. *BT*, 15, p. 55). Evita-se, assim, chamar regra ao que usualmente não é desse modo considerado. Uma regra é simplesmente aquilo que decidimos considerar como regra, isto é, aquilo para o qual usamos a palavra «regra». Na realidade, usamos esta palavra sem termos a necessidade de a explicar, de explicitar as regras do seu uso, e, por outro lado, os usos que fazemos das palavras não necessitam da definição do conceito de regra para as usarmos como as usamos (cf. *BT*, 15, p. 54). Neste sentido, a sua definição não melhora a compreensão que dela temos:

De facto, uma definição que delimitasse de várias maneiras o conceito clarificaria o significado da palavra em todas as proposições, para que

podéssemos compreender melhor todas as proposições em que ela aparecia? Obviamente que não.³²⁷ (*BT*, 15, p. 56)

A vagueza conceptual não diminui a função expressiva das palavras. Uma definição exata de um conceito não é a expressão da sua compreensão, nem determina o seu uso (cf. *BT*, 58, p. 197). Pois, em rigor, um conceito, na forma como o usamos, caracteriza-se justamente por ter limites imprecisos. O que implica não ser possível estabelecer casos limite de um conceito. Quer então isto dizer que um conceito é indefinível? Que uma definição de um conceito é sempre arbitrária? E, nesse sentido, que não nos é possível precisar o que entendemos por regra gramatical? Face a estas questões, Wittgenstein defende que “O que importa é definir uma palavra do modo como a queremos significar.”³²⁸ (*BT*, 58, p. 201). Já antes tínhamos visto que o filósofo entende que o significado de uma palavra é dado por outras que a explicam. Assim, para ele, uma regra gramatical é o que determina o significado de um signo linguístico (cf. *BT*, 45, p. 151). E quanto à imprecisão da definição conceptual, ela faz parte da linguagem, e não é por isso que, quando queremos saber o significado de um conceito, a definição não tem o que precisamos para a sua compreensão (cf. *BT*, 58, p. 200).³²⁹

Porém, uma coisa é certa, quando se pretende estabelecer um conceito geral, a própria generalização é indeterminada. Mas a sua indeterminação não é lógica, uma vez que a palavra «generalizar» é predeterminada pelas suas próprias regras gramaticais, que instituem o seu espaço lógico (cf. *BT*, 15, p. 50). A lógica de um conceito não participa da sua indeterminação conceptual. Não podemos livremente alterar o espaço

³²⁷ “Indeed, would a definition that delimited the concept in various ways clarify the meaning of the word in all propositions, so that we would better understand all the propositions in which it appeared? Obviously not.” (*BT*, 15, p. 56e) / “Ja, würde uns eine Definition, die den Begriff nach verschiedenen Seiten begrenzte, die Bedeutung des Wortes in allen Sätzen klarer machen, sodaß wir auch alle Sätze, in denen es vorkommt, besser verstehen würden? Offenbar nein.” (*BT*, 15, p. 56)

³²⁸ “What matters is to define a word the way we mean it.” (*BT*, 58, p. 201e) / “Es kommt darauf an, es so zu definieren, wie wir das Wort meinen.” (*BT*, 58, p. 201)

³²⁹ A vagueza concetual, e a conseqüente falta de exatidão das regras gramaticais, ponderada no *BT* é motivo para Alois Pichler defender que está presente nesta obra uma tensão não resolvida entre as abordagens à linguagem como cálculo e a antropológica. A despeito de o cálculo ser, no *BT*, a forma de aplicar as regras gramaticais e ele operar com regras exatas, a prática humana faz com que as palavras sejam usadas com tal imprecisão que põe em causa essa aplicação. A abordagem antropológica, que vem a afirmar-se nos escritos filosóficos de Wittgenstein posteriores ao *BT*, dá prioridade às práticas humanas, que efetivamente revelam o uso de conceitos vagos e significados e uma compreensão amorfos. (Cf. PICHLER, Alois, “Wittgenstein on Understanding: Language, Calculus, and Practice” in David G. Stern (ed.), *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and the Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 45-60)

lógico de um conceito, como se, por exemplo, as figuras geométricas não tivessem já determinadas apesar da indeterminação das formas das coisas reais. É deste modo que uma regra gramatical consiste, do ponto de vista lógico ou gramatical, no conjunto de regras que determinam o seu uso linguístico. De facto, em lógica, sendo ela normativa, não existem conceitos vagos, mas antes com significados rigorosamente delimitados (nisso coincidindo com Frege – cf. *BT*, 15, p. 55). Diz-nos, no entanto, Wittgenstein:

Mas isso não significa que a lógica represente a linguagem incorretamente, ou que ela represente uma linguagem ideal. A sua tarefa é retratar uma realidade colorida e turva como um desenho a caneta e tinta.³³⁰ (*BT*, 15, p. 56)

A lógica, se tomada como uma linguagem ideal, não pretende melhorar a linguagem corrente, nem sequer constituir uma referência para a qual esta deva tender. Entende o filósofo que a lógica só tem interesse na medida em que é “[...] um instrumento para a descrição aproximada da realidade.”³³¹ (*BT*, 58, p. 198). É um instrumento que, de forma semelhante a um instrumento de medida, estabelece um cálculo exato, isto é, “[...] um processo que segue regras fixas.”³³² (*BT*, 58, p. 203) de descrição da realidade, suscetível, ele mesmo, de uma descrição exata (cf. *BT*, 58, p. 198). Assim, com a análise lógica ou gramatical investiga-se os usos que no dia-a-dia fazemos da linguagem, as regras seguidas pelas proposições que enunciamos habitualmente. Deste modo, Wittgenstein critica a lógica que se ocupa de si mesma como uma linguagem ideal, colocando-se para além das imperfeições da linguagem corrente, por não lhe interessar os usos comuns que dela fazemos (cf. *BT*, 58, pp. 204-205).

O facto dos conceitos se caracterizarem por uma certa vagueza que não permite confinar os limites do seu uso tem como consequência a investigação lógica ou gramatical não conseguir estabelecer regras que asseguram uma descrição precisa da

³³⁰ “But this doesn't mean that logic represents language incorrectly, or that it represents an ideal language. Its task is to portray a colourful, blurred reality as a pen-and-ink drawing.” (*BT*, 15, p. 56e) / “Das heißt aber nicht daß nun die Logik die Sprache falsch darstellt, oder eine ideale Sprache. Sie portraitiert die farbige verschwommene Wirklichkeit als Federzeichnung das ist ihre Aufgabe.” (*BT*, 15, p. 56)

³³¹ “[...] an instrument for the approximate description of reality.” (*BT*, 58, p. 198e) / “[...] ein Instrument der annähernden Beschreibung der Wirklichkeit [...]” (*BT*, 58, p. 198)

³³² “[...] a process that follows fixed rules.” (*BT*, 58, 203e) / “[...] als Vorgang nach festgesetzten Regeln.” (*BT*, 58, 203)

realidade. É assim que, por exemplo, as formas geométricas que encontramos na realidade são descritas apenas aproximadamente pelas figuras geométricas do plano (cf. *BT*, 58, p. 202). Também descrevemos, a partir de um esquema de cores bem delimitadas, as diferentes cores que encontramos numa tela de pintura, não obstante não estarem bem circunscritas as transições entre elas (cf. *BT*, 58, p. 202). Do mesmo modo, quando afirmamos que uma certa grandeza tem, por exemplo, um valor exato de peso ou de extensão aferida no devido instrumento de medida, esse valor, na realidade, é mais ou menos (*ungefähr*) a medida dessa grandeza, pois, efetivamente, a aplicação do instrumento de medida não permite ter a certeza de que uma certa medida é um só valor, senão que é um intervalo indefinido de valores (cf. *BT*, 34, pp. 105-107).

Por outro lado, a investigação gramatical prosseguida por Wittgenstein não visa, como eventualmente seria de esperar, fazer um levantamento de todas as regras a que obedecem os nossos enunciados linguísticos:

Eu não estou a levar a cabo o estabelecimento de uma lista de regras que regulam todos os nossos atos de fala; não mais do que um jurista tenta fazer leis para todas as ações humanas.³³³ (*BT*, 58, p. 197)

O filósofo estabelece, a este respeito, uma comparação entre as regras de trânsito e as regras gramaticais (cf. *BT*, 58, p. 201). Da mesma maneira que não há um conjunto de regras que ordenem todos os movimentos de veículos e pedestres, mas apenas uma regulação que proíbe e permite certos movimentos de tráfico, também não existe um conjunto ideal de regras gramaticais. Daí que a investigação gramatical não tenha a pretensão de estabelecer as regras que ordenam a totalidade dos usos da linguagem. Mesmo porque pode não ser possível, para certas proposições, saber as regras que observam as palavras que a compõem.³³⁴ O levantamento de regras de acordo com as

³³³ “I am not undertaking the establishment of a list of rules that regulates all our speech acts; any more than a jurist tries to make laws for all human actions.” (*BT*, 58, p. 197e) / “Ich mache mich nicht anheischig ein Regelverzeichnis aufzustellen das alle unsere Sprachhandlungen regelt; sowenig ein Jurist es versucht für sämtliche Handlungen der Menschen Gesetze zu geben.” (*BT*, 58, p. 197)

³³⁴ É por que a linguagem funciona normativamente que é possível perceber regras de uso das palavras, pelo que a descrição desses usos e a clarificação dessas regras não são necessários ao normal funcionamento da linguagem. A gramática não é necessária à prática da linguagem; esta não deixa de seguir o seu livre curso porque, em certos casos, não é possível descrevê-la e fixar as suas regras. Por outro lado, dada a complexidade da linguagem, só podemos esperar que a Gramática, por abstração e não menos por formulação geral, se aproxime sucessivamente das normas linguísticas. (Cf. SCHROEDER,

quais se age pode, segundo Wittgenstein, ser efetivado de duas maneiras (cf. *BT*, 58, p. 199).³³⁵ Numa, as regras surgem, como hipóteses, da mesma maneira que na investigação científica, a partir da observação e do exame da ação. Na outra, inquire-se o agente sobre a regra segundo a qual ele age. Se nem o exame da ação, nem a explicação do seu agente, nos permitir patentear a regra que a guia, não é possível determiná-la. A impossibilidade de fixação de regras pode, inclusivamente, advir do facto de um conceito não ter um significado fixo, já que o descrevem ou definem diversamente (“flutuando entre vários significados”), alterando o sentido das proposições que o usam; o seu significado pode mesmo sofrer alterações ao longo do tempo, variando assim as regras de uso do conceito (cf. *BT*, 58, p. 197-199). Por esta razão o filósofo declara:

Podemos dizer: vamos investigar a linguagem em relação às suas regras. Se aqui e ali não houver regras, então *esse* é o resultado da nossa investigação.³³⁶ (*BT*, 58, p. 199)

Mas que isto não sirva para concluir que fica posto em causa o seu projeto de investigação gramatical. Pois, com efeito, nem toda a proposição resulta necessariamente de uma possível regra gramatical, porque nesse caso, previno-nos Wittgenstein, essas regras seriam dogmas:

Devo dizer que, para este ou aquele caso, nenhuma regra foi estabelecida? Certamente, se é assim. Mas devo dizer algo como: Não existe uma lista de regras para a nossa linguagem e todo o empreendimento de criar uma é absurdo? – Mas está claro que isso não faz sentido, pois, afinal, estabelecemos regras com sucesso e precisamos apenas de evitar dogmas. (Qual é a natureza

Severin, “Grammar and Grammatical Statements” in Hans-Johann Glock and John Hyman, *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, Oxford, 2017, pp. 258-260.)

³³⁵ Gostaríamos aqui de sublinhar que, em qualquer uma das duas maneiras, estamos perante a explicitação de uma crença justificada sobre quais são as regras de constituição do significado das palavras.

³³⁶ “We can say: Let's investigate language with regard to its rules. If here and there it doesn't have any rules, then *that* is the result of our investigation.” (*BT*, 58, p. 199e) / “Wir können sagen: Untersuchen wir die Sprache auf ihre Regeln hin. Hat sie dort und da keine Regeln, so ist *das* das Resultat unsrer Untersuchung.” (*BT*, 58, p. 199)

de um dogma? Não é a afirmação de que existe uma proposição naturalmente necessária para todas as regras possíveis?).³³⁷ (BT, 58, p. 196)

Noutro lugar, sublinha ainda que as proposições gramaticais não são leis naturais para o uso de palavras, que como hipóteses, como proposições empíricas, são testadas na realidade (cf. BT, 37, p. 115).³³⁸ Tudo o que a investigação gramatical pode fazer é estabelecer listas de regras para o uso de conceitos a partir dos seus jogos de linguagem, das transações linguísticas bem-sucedidas, mediante as quais os interlocutores se entendem entre si (cf. BT, 58, p. 200).

O Seguir Regras Gramaticais

Com a aprendizagem da linguagem passamos a seguir as regras de seu uso, a usar as palavras nas proposições de acordo com essas regras, sem que o modo da sua aprendizagem esteja contido nesse uso (cf. BT, 41, p. 132). Mas, nesse caso, como é que usamos as palavras segundo essas regras? Adquirimos com essa aprendizagem a capacidade de nos exprimirmos através da linguagem de tal modo que através dela

³³⁷ “Should I say that for this or that case no rule has been established? Certainly, if that’s the way it is. But should I say such thing as: There is no list of rules for our language and the whole venture of setting one up is nonsense? – But it’s clear that this isn’t nonsensical, for after all, we do successfully set up rules, and we just have to refrain from setting up dogmas. (What’s the nature of a dogma? Isn’t it the assertion that there’s a naturally necessary proposition for every possible rule?)” (BT, 58, p. 196e)/ “Soll ich sagen, daß für diesen und diesen Fall keine Regel aufgestellt ist? Gewiß, wenn es sich so verhält. Soll ich aber also sagen, es gibt kein Regelverzeichnis unserer Sprache und das ganze Unternehmen, eins aufzustellen, ist Unsinn? – Aber es ist ja klar, daß es nicht unsinnig ist, denn wir stellen ja mit Erfolg Regeln auf, und wir müssen uns nur enthalten, Dogmen aufzustellen. (Was ist das Wesen eines Dogmas? Ist es nicht die Behauptung eines naturnotwendigen Satzes über alle möglichen Regeln?)” (BT, 58, p. 196)

³³⁸ É, pois, notório que, no pensamento de Wittgenstein do período 1929-33, as regras gramaticais, tal como Hacker defende, não são nem dogmas, nem teorias (cf. HACKER, P. M. S., *Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism*, pp. 15-16). A este propósito, Oskari Kuusela sustenta que Wittgenstein entende as regras como descrições dos usos da linguagem que, porém, não determinam necessariamente esses usos, evitando, deste modo, o dogmatismo. Mas não sendo as regras dogmas, o que a filosofia possa afirmar sobre a gramática não deixa de ter carácter geral. Ora, segundo a sua interpretação, as regras são modos de apresentação (imagens, protótipos, modelos) do fenómeno da linguagem que, como objetos de comparação, têm o poder de clarificar a sua aplicação geral, sem que, contudo, constituam um ideal (preconceção) a que a linguagem deva necessariamente conformar-se. As regras gramaticais não são, assim, características do fenómeno da linguagem, senão modos claros e exatos de o apresentar; e como regras exatas que são, que nada decidem sobre a exatidão ou inexactidão da linguagem, garantem o devido rigor à lógica. Deste modo, entende Kuusela, é mais fácil compreender a comparação, com o intuito de clarificação, dos usos das palavras a um cálculo em que se procede à aplicação de regras ou a um jogo de linguagem. (Cf. KUUSELA, Oskari, “From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar: Wittgenstein’s Turn”, pp. 113-133)

transmitimos certos sentidos que outros, igualmente familiarizados com ela, têm a capacidade de os compreender. É essa capacidade partilhada pelos membros de uma comunidade linguística que explica o facto de nos exprimirmos de uma forma compreensível. É ela que permite o uso com sentido das palavras, isto é, o uso das palavras de acordo com regras. Ao referir-mo-nos, porém, a esta capacidade apontamos para uma qualidade humana de que não se tem notícia dela senão quando a supomos como a razão da prática da linguagem ser como é. Uma qualidade oculta que, não correspondendo a um estado consciente (cf. *BT*, 35, p. 111 e 36, p. 114), aparentemente se manifesta nos usos que se fazem das palavras. Como se a prática da linguagem tivesse que se dever a algo latente para a qual criamos uma palavra que a nomeia, apesar de absolutamente nada podermos saber sobre a sua qualidade. Conclui, por isso, Wittgenstein:

Em filosofia estamos sempre em perigo de criar uma mitologia de simbolismo ou de psicologia. Em vez de simplesmente dizer o que todos sabem e têm que admitir.³³⁹ (*BT*, 35, p. 111)

E incorremos sempre nesse perigo quando, por necessidade de explicação, criamos uma falsa analogia, considerando que tudo é efeito de uma causa, seja esta conhecida ou oculta (cf. *BT*, 36, p. 114).

Não obstante, não deixa de ser intrigante que possamos, sem preparação prévia ou mediação, compor uma frase, articulando determinadas palavras, com sentido. Onde nos vêm prontamente as palavras que usamos e as regras que comandam misteriosamente a sua articulação? É o próprio Wittgenstein que questiona a sua proveniência:

[...] como podemos estar cientes de todas as regras quando usamos uma palavra com um certo significado, considerando que as regras, afinal, constituem o significado?³⁴⁰ (*BT*, 39, p. 121)

³³⁹ “In philosophy one is always in danger of creating a mythology of symbolism, or of psychology. Instead of simply saying what everybody knows and has to admit.” (*BT*, 35, p. 111e) / “Man ist in der Philosophie immer in der Gefahr, eine Mythologie des Symbolismus zu geben, oder der Psychologie. Statt einfach zu sagen, was jeder weiß und zugeben muß.” (*BT*, 35, p. 111)

Ou, ainda, em termos retóricos:

Se a gramática, que lida com palavras, é essencial ao seu significado, terei de ter todas as regras gramaticais de uma palavra na minha cabeça para que ela tenha algum significado para mim?³⁴¹ (*BT*, 37, p. 115)

Logo depois desta última interrogação, ele ensaia comparar a palavra a uma roda ou um pistão de um mecanismo que desconhece todos os movimentos que lhe são permitidos e o que governa esses movimentos. Todavia, faz notar que as proposições gramaticais não são proposições empíricas que, como hipóteses, descrevem leis mecânicas, que se vêm a descobrir por repetição de um padrão ao longo do tempo; nem as regras gramaticais podem falhar como pode acontecer com os controles mecânicos. Este é o motivo do seu interesse filosófico nesta matéria não se centrar na proposição como parte de um mecanismo (cf. *BT*, 48, p. 165). Talvez o que se passa seja simplesmente possuímos o conhecimento das regras gramaticais que acompanham a expressão da linguagem e que garante a sua compreensão imediata. Quem sabe se não é a aplicação desse conhecimento que chamamos de pensamento e se não é ele que efetivamente acompanha as nossas proposições. Não será, afinal, o pensamento que instantaneamente se exprime através da linguagem cuja compreensão imediata a ele igualmente se deve? O pensamento configurar-se-ia deste modo como o processo mental através do qual ocorrem os exercícios da linguagem. É consentânea com esta perspectiva a ideia de que o significado das palavras reside nas respectivas imagens mentais que, na consciência, as acompanham; que são elas que permitem antever todas as possibilidades do seu uso; que a sucessão dessas imagens não permite ter consciência senão da parte do pensamento que em cada momento se efetiva, esvanecendo-se apressadamente uma parte para que outra se faça notar. Mas tudo isto, como já se sabe, o filósofo resume a uma falsa analogia (cf. *BT*, 38, p. 118). Nela se compreende também a ideia de que o

³⁴⁰ “[...] how we can be aware of all the rules when we use a word with a certain meaning, considering that the rules, after all, constitute the meaning?” (*BT*, 39, p. 121e) / “[...] wie wir uns denn aller Regeln bewußt sind, wenn wir ein Wort in einer bestimmten Bedeutung gebrauchen, und doch die Regeln die Bedeutung ausmachen?” (*BT*, 39, p. 121)

³⁴¹ “If grammar, which deals with words, is essential to their meaning, do I have to have all the grammatical rules for a word in my head if it is to have any meaning for me?” (*BT*, 37, p. 115e) / “Wenn die Grammatik, die von den Wörtern handelt, für ihre Bedeutung wesentlich ist, muß ich die grammatischen Regeln, die von einem Wort handeln, alle im Kopf haben, wenn es für mich etwas bedeuten soll?” (*BT*, 37, p. 115)

significado de uma palavra está ligado à sua imagem memorada, como se ela estivesse inscrita algures na mente, como repositório, frequentemente precário, da nossa experiência passada. A questão é: como mostrar uma imagem mental, sobretudo de algo que não esteja presente? Como podemos justificar que uma dada palavra está ligada a uma certa memória-imagem? (cf. *BT*, 42, p. 138) De qualquer forma, não parece haver dúvida que na leitura em voz alta “Nenhum ato de memória, nada, medeia entre o signo escrito e o som.”³⁴² (*BT*, 42, p. 139); quando nos pedem para imaginar um círculo vermelho, seguimos as palavras que enformam o pedido mesmo sem imagens mentais (cf. *BT*, 42, p. 138). Uma vez mais, isto não ocorre assim por que o sentido expresso na linguagem irrompe súbita e irrefletidamente de um saber gramatical subentendido:

Compreender, ou significar, algo não é uma questão de um ato de apreender a gramática instantaneamente e, por assim dizer, não-discursivamente. Como se alguém pudesse engoli-la inteira.³⁴³ (*BT*, 38, p. 120)

É verdade que aprendemos a linguagem, mas esta aprendizagem não se constitui num conhecimento de que dispomos, porventura de forma subliminar, nos usos que dela fazemos.

Sobre o modo como seguimos regras, como com isso pretendemos significar ou compreender algo, Wittgenstein exorta-nos a abandonar a ideia de que é o pensamento, como processo velado, que investe a linguagem de sentido e a ater-nos estritamente aos seus usos:

Mas não vamos falar sobre ‘significar algo’ como um processo indefinido que não conhecemos muito bem, mas sobre o uso (atual) ‘prático’ da palavra, sobre as ações que levamos a cabo com ela.³⁴⁴ (*BT*, 46, p. 157)

³⁴² “No act of memory, nothing, mediates between the written sign and the sound.” (*BT*, 42, p. 139e) / “Kein Akt des Gedächtnisses, nichts, vermittelt zwischen dem geschriebenen Zeichen und dem Laut.” (*BT*, 42, p. 139)

³⁴³ “In understanding, or meaning, something, it isn't a matter of an act of grasping the grammar instantaneously, and so to speak, non-discursively. As if one could swallow it down whole.” (*BT*, 38, p. 120e) / “Es handelt sich beim Verstehen, meinen, nicht um einen Akt des momentanen, sozusagen nicht diskursiven, Erfassens der Grammatik. Als könnte man sie gleichsam auf einmal herunterschlucken.” (*BT*, 38, p. 120)

Para o filósofo, apenas a ação tem pertinência filosófica. Por exemplo, não é verdade que um macaco não fala porque não pensa, mas simplesmente ele não fala (cf. *BT*, 47, p. 163). Do mesmo modo, podemos nós dizer que é falso que os seres humanos falam porque pensam, pois, apenas falam e, quanto muito, é isso que chamamos pensamento. Os atos de linguagem, do mesmo modo que outros atos que caracterizam os animais em geral, desenrolam-se sem necessidade de serem acompanhados do pensamento, de um processo recôndito de que esses atos são manifestação: “Comandar, perguntar, narrar, conversar são atividades que são tão naturais quanto andar, beber, brincar.”³⁴⁵ (*BT*, 47, p. 163). Eles são simplesmente modos diferenciados de agir. Neste sentido, a prática corrente da linguagem não depende da explicitação ou formulação das regras de uso que segue (cf. *BT*, 45, pp. 150-151); embora se possa analisar a linguagem como um processo que segue regras, não é porque alguém tem presente essas regras que é capaz de significar e compreender o significado (cf. *BT*, 38, p. 120; e 39, p. 122); na realidade, as regras são geradas com a sua expressão (cf. *BT*, 42, p. 140) e a sua formulação é do domínio próprio da gramática, não da prática da linguagem comum. É, aliás, o levantamento dessas regras que permite à gramática descrever a linguagem como um cálculo, isto é, como um processo de aplicação de regras de uso de palavras; nas próprias palavras do filósofo: “Eu vejo a linguagem e a gramática *como* um cálculo, i.e., como um processo que segue regras fixas.”³⁴⁶ (*BT*, 58, p. 203). O sentido surge justamente de usarmos as palavras e as proposições como parte de um cálculo (cf. *BT*, 20, p. 65; e 35, p. 110). E é como cálculo que a linguagem se assemelha a um jogo, que ela pode ser vista como um jogo de linguagem (cf. *BT*, 19, p. 63; e 35, p. 110)³⁴⁷. Mas,

³⁴⁴ “But let's not talk about 'meaning something' as an indefinite process that we don't know very well, but about the (actual) 'practical' use of the word, about the actions that we carry out with it.” (*BT*, 46, p. 157e) / “Aber reden wir doch nicht vom Meinen als einem unbestimmten & uns nicht genau bekannten Vorgang sondern vom (tatsächlichen), ‘praktischen’, Gebrauch des Wortes von den Handlungen, die wir mit ihnen ausführen.” (*BT*, 46, p. 157)

³⁴⁵ “Commanding, asking, narrating, chatting are activities that are as natural as walking, drinking, playing.” (*BT*, 47, p. 163e) / “Befehlen, fragen, erzählen, plauschen, sind so natürliche Handlungen wie gehen, trinken, spielen.” (*BT*, 47, p. 163)

³⁴⁶ “I view language and grammar *as* a calculus, i.e. as a process that follows fixed rules.” (*BT*, 58, p. 203e) / “Ich betrachte die Sprache und Grammatik unter dem Gesichtspunkt *als* Kalkül, d.h. als Vorgang nach festgesetzten Regeln.” (*BT*, 58, p. 203)

³⁴⁷ Pode-se objetar que é pouco apropriada a comparação das regras gramaticais a regras de um jogo, que é questionável que quando praticamos a linguagem é como se estivéssemos a jogar um jogo de linguagem, pois, como reconhece Wittgenstein, falta-lhe a competição entre jogadores e a dimensão lúdica que caracterizam o jogo como normalmente é entendido. Mas, ao mesmo tempo, o filósofo enfatiza a similitude das regras do jogo e das regras gramaticais e a importância de através das primeiras melhor se ficar a conhecer as segundas. Sobre isto, acrescenta ainda “Em geral, é melhor olhar para as regras dos

jogamos esse jogo sem que necessariamente saibamos que estamos a calcular. Da mesma maneira que não se tem de ter presente o conceito de regra quando se aplica regras, não é de todo necessário ter o de cálculo para podermos jogar. A própria filosofia, para descrever os cálculos, não precisa do conceito de cálculo:

A filosofia tem que ver com cálculos no mesmo sentido que tem que ver com pensamentos (ou com proposições e linguagens). Mas se tivesse que ver essencialmente com o conceito de cálculo, ou seja, com o conceito de cálculo antes de haver quaisquer cálculos individuais, então haveria uma metafilosofia. E isso não existe. (Tudo o que temos a dizer poderia ser apresentado para que isto parecesse um pensamento orientador.)³⁴⁸ (*BT*, 15, p. 54)

Ela, para a sua atividade, não precisa deste conceito, nem essa atividade é uma metafilosofia que procura explicá-lo além do uso que na linguagem fazemos dele. O mesmo se pode dizer sobre o conceito de pensamento, pois à filosofia só lhe interessa a sua gramática, jamais o que o constitui. São os pensamentos, dados nas proposições, e não o pensamento, como conceito abstrato, que é por ela visado. E se, por exemplo, os usos que fazemos da palavra «pensamento» a ligam à de «cálculo», isso nada mais diz sobre os conceitos dessas palavras que não seja esse próprio uso que se pode descrever.

Sobre o seguimento de regras, consideremos, por último, o que se expôs no capítulo anterior sobre como Wittgenstein concebe a intencionalidade da linguagem.

jogos sem um julgamento preconcebido ou preconceito quanto à analogia entre gramática e jogos, e sem ser dirigido apenas pelo instinto infalível de que há aqui uma relação. E aqui novamente deve-se simplesmente relatar o que se vê e não ter medo de que, ao fazê-lo, se esteja a pôr em causa uma visão importante ou a perder tempo com algo supérfluo.” / “In general it is better to look at the rules of games without a preconceived judgement or prejudice as to the analogy between grammar and games, and without being driven solely by the infallible instinct that there is a relationship here. And here again one should simply report what one sees and not be afraid that in doing so one is undermining an important view, or wasting one's time with something superfluous.” (*BT*, 56, p. 188e) / “Es ist überhaupt besser, ohne ein gefaßtes Urteil oder Vorurteil über die Analogie zwischen Grammatik und Spiel, und nur getrieben von dem sicheren Instinkt, daß hier eine Verwandtschaft vorliegt, die Spielregeln zu betrachten. Und hier wieder soll man einfach berichten, was man sieht und nicht fürchten, daß man damit eine wichtige Anschauung untergräbt, oder auch, seine Zeit mit etwas Überflüssigem verliert.” (*BT*, 56, p. 188)

³⁴⁸ “Philosophy has to do with calculi in the same sense as it has to do with thoughts (or with propositions and languages). But if it had to do essentially with the concept of a calculus, i.e., with the concept of a calculus before there were any calculations, then there would be a metaphilosophy. And that doesn't exist. (Everything we have to say could be presented so that this appeared as a guiding thought.)” (*BT*, 15, p. 54e) / “Die Philosophie hat es auch in demselben Sinn mit Kalkülen zu tun, wie sie es mit Gedanken zu tun hat (oder mit Sätzen und Sprachen). Hätte sie's aber wesentlich mit dem Begriff des Kalküls zu tun, also mit dem Begriff des Kalküls vor allen Kalkülen, so gäbe es eine Metaphilosophie. Und die gibt es nicht. (Man könnte alles, was wir zu sagen haben, so darstellen, daß das als ein leitender Gedanke erschiene.)” (*BT*, 15, p. 54)

Segundo ele, é nas próprias expressões linguísticas que reside a sua intencionalidade; não existe intenção fora dessas expressões. A intenção não se encontra na projeção que do sentido percebido da realidade fazemos nas proposições que a descrevem, muito embora o sentido da realidade seja certamente a razão pela qual pensamos intencionalmente, pois só pensamos quando o que dizemos tem sentido. Quando o fazemos, quando nos expressamos na linguagem, temos razões para acreditar que o que dizemos representa a realidade, isto é, a ação de escrever ou falar sobre ela é concordante com essas crenças justificadas, com o que dizemos acreditar por boas razões, antes ou depois dessa ação. Essas crenças, de acordo com as quais dizemos que nos pronunciamos, podem ser proposições gramaticais que estabelecem regras de uso das palavras, ou seja, o seu significado. Elas esclarecem as razões pelas quais articulamos as palavras de determinado modo. Portanto, seguir regras gramaticais é, deste ponto de vista, estar de acordo com crenças justificadas. Mas não nos podemos esquecer que, por um lado, tanto as proposições que descrevem a realidade, como as que, como crenças, esclarecem o seu sentido, seguem regras gramaticais; e por outro lado, estar uma proposição de acordo com outra não determina qualquer relação causal entre as duas. Também, finalmente, não se pode atribuir à vontade humana a ação que intencionalmente articula palavras de modo determinado, pois, para Wittgenstein, essa vontade não se distingue da ação. A gramática que praticamos resulta de um processo de aprendizagem sobre o qual não temos memória, mas que, a partir de certa altura, passou a determinar o uso que fazemos das palavras em função do contexto em que as aplicamos. Assim, seguir regras gramaticais é, simplesmente, agir em conformidade com elas sem ter necessariamente presente que elas nos guiam. Somente quando se questiona porque se usam as palavras como as usamos, somos levados a expor as razões com as quais essa ação é concordante; a prática das regras gramaticais é, nesta perspectiva, a compreensão que temos das crenças justificadas sobre o modo como usamos as palavras. Julgamos ser esta leitura a que melhor respeita o que Wittgenstein, no *BT*, entende por seguir regras gramaticais. Ela é próxima da interpretação dada por John McDowell sobre este assunto no pensamento filosófico de Wittgenstein da segunda fase, a qual nega que seja necessária a interpretação para a compreensão de um signo linguístico, situação que cria o dilema descrito na secção 201 das *PI*³⁴⁹ e que deu

³⁴⁹ Sobre as origens deste dilema remontar ao *BT*, ver: STERN, David G., “The Origins of the Rule-Following Considerations and the Development of Wittgenstein’s Philosophy in the 1930s”, *O que nos faz pensar*, Volume 22, Nº 33, 2013, pp. 142-163.

origem a um trabalho influente de Saul Kripke sobre o seguimento de regras.³⁵⁰ Para McDowell, é a comunidade linguística que sustenta que a compreensão do que se diz seja a captação instantânea do seu significado (“Grasping the whole use in a flash”).³⁵¹ Se considerarmos que, no *BT*, a compreensão de uma proposição é a ação que a traduz (cf. *BT*, 3, p. 10), digamos que esta captação instantânea a que se refere McDowell faz-se notar, em comunidade, na ação concordante com a proposição enunciada. Esta posição opõe-se, sem dúvida, a uma leitura platonista ou quase-platonista de um Crispin Wright, para quem o significado e a sua compreensão dependem da decisão que os estipula; a decisão que é necessária para, por exemplo, passar do comando à sua execução.³⁵² Para um platonista só algo não manifesto, como o conteúdo das palavras e dos pensamentos, pode superar o hiato entre uma regra e a sua aplicação. Concordamos, pois, com David H. Finkelstein, que defende que, para Wittgenstein, quando as regras se inserem nas nossas vidas, nada medeia entre elas e a sua aplicação e se existe um hiato entre elas, ele deve-se apenas à falta de compreensão, que se resolve, por vezes, por via da interpretação.³⁵³ Posto isto de outro modo, seguir as regras gramaticais é praticá-las e o que quisermos saber sobre como as seguimos, só do “interior” da linguagem o podemos ficar a saber; nada que lhe seja exterior determina o significado e a sua compreensão.³⁵⁴

³⁵⁰ Cf. KRIPKE, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982, pp. 1-150.

³⁵¹ Cf. MCDOWELL, John, “Wittgenstein on Following a Rule” in Alexander Miller and Crispin Wright (Eds.), *Rule-Following and Meaning*, Chesham, Acumen Publishing Limited, 2002, pp. 64 e 69-80 (originalmente publicado in *Synthese*, Volume 58, No. 3, *Essays on Wittgenstein's Later Philosophy*, Mar., 1984, pp. 325-363).

³⁵² Cf. WRIGHT, Crispin, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Gerald Duckworth & Co Ltd, London, March 1980, pp. 480. Considerar ainda: “Wittgenstein’s rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics” in A. George (ed.), *Reflections on Chomsky*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, pp. 233-264; “Kripke’s Account of the Argument Against Private Language”, *The Journal of Philosophy*, LXXXI, N.º 12, 1994, pp. 759-778; *Rails to Infinity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001, pp. 496.

³⁵³ Cf. FINKELSTEIN, David H., “Wittgenstein on Rules and Platonism” in Alice Crary and Rupert Read, *The New Wittgenstein*, Routledge, London, 2000, pp. 68-69.

³⁵⁴ Cf. STROUD, Barry, “Meaning and Understanding” in Oskari Kuusela and Marie McGinn, *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 294-310.

O Sistema Gramatical

A investigação gramatical é o que explica os usos dos signos linguísticos com recurso ao uso desses mesmos signos sob a forma de proposições gramaticais. Wittgenstein garante que essa explicação não depende de nada mais do que do próprio sistema gramatical, a que chegamos por via da investigação do sistema de regras que determina o sentido das proposições e o significado das palavras. Por isso, afirma: “Somente ao explicar um sistema de gramática podemos falar de frases.”³⁵⁵ (BT, 15, p. 50) e “O que é a proposição é determinado pela gramática. Isto é, dentro da gramática.”³⁵⁶ (BT, 18, p. 62). O sistema ao originar proposições permite justificar umas por outras que as explicam, sem necessidade de qualquer outra referência que lhe seja exterior. A sua autoexplicação denota a sua autonomia relativamente à realidade que o cerca.³⁵⁷ Se é verdade que a gramática faz com que a linguagem seja pictórica, disso não

³⁵⁵ “Only explaining a system of grammar can we speak of sentences.” (BT, 15, p. 50e) / “Vom Satz kann nur in der Erklärung eines grammatischen Systems die Rede sein.” (BT, 15, p. 50)

³⁵⁶ “What a proposition is is determined by grammar. That is, within grammar.” (BT, 18, p. 62e) / “Was ein Satz ist, wird durch die Grammatik bestimmt. D.h., innerhalb der Grammatik.” (BT, 18, p. 62)

³⁵⁷ Wittgenstein abandona, pelo menos desde as primeiras versões das *PI*, a ideia de um sistema de proposições autossuficiente capaz de conferir sentido ao que dizemos e de assegurar a sua compreensão. Esta circunstância é razão para David Stern, que encara aquele sistema como uma teoria científica, introduzir uma terceira fase caracterizada por um holismo prático que sucede ao holismo lógico, com início em 1929, momento de viragem relativamente ao atomismo lógico do *TLP*; com o holismo prático, a linguagem passa a ser concebida como aplicação de regras gramaticais que dependem do contexto de práticas partilhadas (cf. STERN, David G., “The ‘Middle Wittgenstein’: From Logical Atomism to Practical Holism”, pp. 203-226). Stern defende esta sua tese de enquadramento do pensamento de Wittgenstein em três fases distintas contra os que vêm apenas duas fases, com um ponto de viragem entre elas no ano de 1929, assim como aqueles que têm uma visão unitária da sua filosofia (cf. STERN, David G., “Wittgenstein in the 1930s”, pp. 126-151; STERN, David G., “Introduction: Wittgenstein Between the *Tractatus* and the *Investigations*” in David G. Stern (ed.), *Wittgenstein in The 1930s – Between the Tractatus and the Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 1-12; STERN, David G., “How Many Wittgensteins?” in Alois Pichler and Simo Säätelä (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, From ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society - New Series, Volume 2, 2016, pp. 205-229). Seguindo as indicações de Stern, são defensores de um Wittgenstein a duas fases Hacker e Glock (cf. HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*; HACKER, P. M. S., *Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism*; GLOCK, Hans-Johann, “The Development of Wittgenstein’s Philosophy” in Hans-Johann Glock (ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2001, pp. 1-25; GLOCK, Hans-Johann, “Perspectives on Wittgenstein: An Intermittently Opinionated Survey” in Guy Kahane, Edward Kanterian and Oskari Kuusela (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2007, pp. 37-65); já a visão unitária é protagonizada por Diamond, Conant, Kuusela e Cahill (cf. DIAMOND, Cora, “Criss-Cross Philosophy” in Erich Ammereller and Eugen Fischer (eds.), *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, Routledge, London, 2004, pp. 201-220; CONANT, James, “Mild Mono-Wittgensteinianism” in Alice Crary (ed.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, MIT Press, Cambridge, MA, 2007, pp. 31-142; CONANT, James, “Wittgenstein’s Methods”, pp. 620-645; KUUSELA, Oskari, *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*; KUUSELA, Oskari, “The Development of Wittgenstein’s Philosophy” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011,

se depreende que seja a realidade a determinar as imagens da linguagem, mas, pelo contrário, o modo como ela é retratada é determinado pela própria gramática (cf. *BT*, 45, pp. 152-153). Neste aspeto, parece óbvia a comparação dos sistemas de linguagem com os de medida, uma vez que também estes determinam o modo de mensurar a realidade. Porém, enquanto os sistemas de medida são concebidos em conexão com a realidade, o mesmo não podemos dizer do sistema gramatical:

Pois aqui não é uma questão de conexão com a realidade que mantém a gramática no caminho certo! A ‘conexão da linguagem com a realidade’, digamos, por meio de definições ostensivas, não torna a gramática inevitável (não justifica a gramática). Para a gramática sempre permanece um cálculo flutuando livremente no espaço, um cálculo que pode ser estendido, com certeza, mas não suportado. A ‘conexão com a realidade’ apenas amplia a linguagem; ela não a força a fazer nada.³⁵⁸ (*BT*, 112, p. 386)

Não há dúvida que escolhemos as palavras quando construímos um enunciado, e não houvesse um sistema gramatical, não haveria como explicar a escolha que se fizesse (cf. *BT*, 45, pp. 152-153). Mas ao escolher certas palavras preterindo outras, embora tal possa ser determinado por relação à realidade, essa relação só pode expandir as possibilidades expressivas da linguagem facultadas pelo sistema gramatical existente. O uso que se faz das palavras está já determinado pela gramática quando escolhemos usá-las. E, de facto, escolhemos usá-las precisamente por causa do uso que delas fazemos. A prática da linguagem pode, efetivamente, ser motivada pela realidade, mas essa prática é efetuada nos seus próprios termos.

Desta maneira, a relação da linguagem com a realidade não é de representação, se por ela se entender patentear ou mostrar a realidade como ela aparece. Quando nos referimos à realidade, falamos a seu respeito, muito embora o que falamos nos seja dado

pp. 597–619; CAHILL, Kevin, *The Fate of Wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2011).

³⁵⁸ “For here it’s not a matter of a connection with reality that keeps grammar on track! The ‘connection of language with reality’, say by means of ostensive definitions, doesn’t make grammar inevitable (doesn’t justify grammar). For grammar always remains a calculus floating freely in space, a calculus that can be extended, to be sure, but not supported. The ‘connection with reality’ merely extends language; it doesn’t force it to do anything.” (*BT*, 112, p. 386e) / “Denn hier handelt es sich nicht um eine Verbindung mit der Wirklichkeit, die nun die Grammatik in ihrer Bahn hält! Die ‘Verbindung der Sprache mit der Wirklichkeit’, etwa durch die hinweisenden Definitionen, macht die Grammatik nicht zwangsläufig (rechtfertigt die Grammatik nicht). Denn diese bleibt immer nur ein frei im Raume schwebender Kalkül, der zwar erweitert, aber nicht gestützt werden kann. Die ‘Verbindung mit der Wirklichkeit’ erweitert nur die Sprache, aber zwingt sie zu nichts.” (*BT*, 112, p. 386)

por um sistema totalmente dela independente. O que tem como consequência que, apesar do que dela dizemos ter uma natureza pictórica, é errado concluir que é uma sua imagem ou uma imagem que a representa, mas antes uma imagem que reflete o próprio sistema de linguagem. A representatividade que normalmente se atribui à expressão linguística ignora que as regras a que ela obedece não respondem perante a realidade:

Mais uma vez, qualquer erro consiste em esquecer que são *todas* as regras que caracterizam um jogo, uma linguagem, e que essas regras não respondem a uma realidade, no sentido de que são controladas por ela, e que poderíamos ter dúvidas se uma determinada regra é necessária ou correta. (Comparar com o problema da consistência na geometria não-Euclidiana.)

A gramática não responde a nenhuma realidade.

(A gramática não é responsável pela realidade.)³⁵⁹ (BT, 56, p. 184)

Usamos as palavras para significar a realidade, mas são as proposições gramaticais, e não a realidade, que justificam o uso das palavras. Todas as proposições que se possam enunciar estão ligadas a um sistema de significação que lhes confere sentido (cf. BT, 46, p.157), e assim a realidade adquire os sentidos dessas proposições. Sentidos que, porém, partem de um sistema gramatical independente de qualquer realidade. Não podemos inclusivamente afirmar que existe uma correspondência entre as palavras e as coisas:

Mas o significado da palavra não consiste em algo correspondente a ela; exceto, digamos, no caso de um nome e do objeto que ele nomeia; mas, nesse caso, o portador do nome é meramente uma continuação do cálculo, ou seja, da linguagem. E *não* é como dizer ‘Esta história aconteceu realmente, não foi mera invenção’.³⁶⁰ (BT, 112, p. 385)

³⁵⁹ “Again and again any mistake consists in forgetting that it is *all* its rules that characterize a game, a language, and that these rules are not answerable to a reality in the sense that they are controlled by it, and that we could have doubts whether a particular rule is necessary or correct. (Compare the problem of consistency in non-Euclidian geometry.) // Grammar is not answerable to any reality. // (Grammar is not accountable to reality.)” (BT, 56, p. 184e) / “Mein Fehler besteht hier immer wieder darin, daß ich vergesse daß erst *alle* Regeln das Spiel, die Sprache, charakterisieren, und daß diese Regeln nicht einer Wirklichkeit verantwortlich sind, so daß sie von ihr kontrolliert würden, und so daß man von einer Regel bezweifeln könnte, daß sie notwendig, oder richtig, wäre. (Vergleiche das Problem der Widerspruchsfreiheit der Nicht-euklidischen Geometrie.) // Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit verantwortlich. // (Die Grammatik ist der Wirklichkeit nicht Rechenschaft schuldig.)” (BT, 56, p. 184)

³⁶⁰ “But the meaning of the word doesn't consist in something's corresponding to it; except, say, in the case of a name and the object it names; but in that case the bearer of the name is merely a continuation of the calculus, i.e., language. And it is *not* like saying ‘This story really happened, it wasn't mere

As coisas que as palavras nomeiam fazem parte das regras do jogo de linguagem, e, portanto, elas integram o cálculo de quem o joga. Não existe o significado das coisas fora do significado gerado no cálculo, e esse significado tem uma relação arbitrária com as coisas. É sempre de cálculo que se trata: “A gramática é para nós um cálculo puro (não a aplicação do cálculo à realidade).”³⁶¹ (*BT*, 112, p. 385). A prática da linguagem não é um cálculo instanciado; uma combinação de regras, por assim dizer, fórmulas, praticadas na relação à realidade. Wittgenstein diz ter sido esse o seu erro, assim como o de Russell e Ramsey, quando usou, como o fez no *TLP*, o conceito atomista de análise lógica dos factos (cf. *BT*, 112, p. 385).

Esta é a razão por que as palavras não têm, por relação à realidade, significados incorretos, uma vez que são as regras que constituem os seus significados e estas não estão certas nem erradas. As palavras podem ter qualquer significado, mas, uma vez que o tenham, são as regras que lho dão. Não existem significados anteriores às regras que as possam explicar, “Assim, essas regras são arbitrárias, porque são as regras que primeiro dão sentido ao signo.”³⁶² (*BT*, 56, p. 185). Se é através de regras que justificamos os usos que fazemos das palavras, já as regras, elas mesmas, são infundadas³⁶³:

invention’.” (*BT*, 112, p. 385e) / “Aber die Bedeutung des Wortes besteht ja nicht darin, daß ihm etwas entspricht. Außer etwa, wo es sich um Namen und benannten Gegenstand handelt, aber da setzt der Träger des Namens nur den Kalkül fort, also die Sprache. Und es ist *nicht* so, wie wenn man sagt: ‘diese Geschichte hat sich tatsächlich zugetragen, sie war nicht bloße Erfindung’.” (*BT*, 112, p. 385)

³⁶¹ “Grammar is for us pure calculus (not the application of a calculus to reality).” (*BT*, 112, p. 385e) / “Die Grammatik ist für uns ein reiner Kalkül. (Nicht die Anwendung eines auf die Realität.)” (*BT*, 112, p. 385)

³⁶² “Thus these rules are arbitrary, because it is the rules that first give meaning to the sign.” (*BT*, 56, p. 185e) / “Daher sind diese Regeln willkürlich, weil die Regeln erst dem Zeichen die Bedeutung geben.” (*BT*, 56, p. 185)

³⁶³ Assinale-se, porém, que a natureza humana, a cultura e a tradição e as regularidades empíricas limitam a arbitrariedade das regras gramaticais (cf. FORSTER, Michael N., “The Autonomy of Grammar” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, Oxford, 2017, pp. 274-276); para um desenvolvimento mais alargado sobre a arbitrariedade e não arbitrariedade das regras gramaticais, ver: FORSTER, Michael N., *Wittgenstein on Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Oxford, 2004, p. 247.

Agora, quando se fala em arbitrariedade das regras gramaticais, isso só pode significar que a justificação inerente à gramática, como tal, não existe *para* a gramática.³⁶⁴ (BT, 56, p. 185)

Porém, não obstante os significados das palavras serem arbitrários, isso não quer dizer que as proposições que usam essas palavras sejam arbitrárias e não possam ser comparadas com a realidade (cf. BT, 56, p. 186). Wittgenstein compara as regras gramaticais aos procedimentos que adotamos para medir a realidade física, como seja a fixação da unidade de medida: também esta unidade é arbitrária, mas não o são os resultados das medidas da realidade determinados com base nela. Conclui assim pela vantagem de ver as regras como convenções: “Ganhamos em comparar as regras gramaticais a acordos.”³⁶⁵ (BT, 56, p. 186). Pois, o que caracteriza a convenção, na aceção que lhe dá o filósofo, é precisamente ela não ser determinada pela realidade, mas antes ser soberana relativamente a ela (cf. BT, 56, pp. 186-187). Deste modo, não podemos argumentar que aquilo a que nos referimos a partir das convenções gramaticais, ainda que possam ser consideradas representações que se lhe adequam, serve para as fundamentar:

‘As regras da gramática são arbitrárias’ significa: eu não chamo as regras para representar algo uma convenção que pode ser justificada por proposições, proposições que descrevem o que é representado e mostram que uma representação é adequada. As convenções da gramática não podem ser justificadas por uma descrição do que é representado. Qualquer descrição desse tipo já pressupõe as regras da gramática. Isto é, o que conta como um absurdo dentro da gramática que deve ser justificado não pode contar como fazendo sentido na gramática das proposições justificadoras, e assim por diante.³⁶⁶ (BT, 56, p. 188)

³⁶⁴ “Now when one talks about arbitrariness of grammatical rules this can only mean that the justification that is inherent in grammar as such doesn't exist *for* grammar.” (BT, 56, p. 185e) / “Wenn man nun von der Willkürlichkeit der grammatischen Regeln spricht, so kann das nur bedeuten, daß es die Rechtfertigung, die in der Grammatik als solcher liegt, nicht *für* die Grammatik gibt.” (BT, 56, p. 185)

³⁶⁵ “We'll profit by comparing grammatical rules to agreements.” (BT, 56, p. 186e) / “Grammatische Regeln wird man mit Vorteil Übereinkommen vergleichen.” (BT, 56, p. 186)

³⁶⁶ “‘The rules of grammar are arbitrary’ means: I don't call the regulations for representing something a convention that can be justified by propositions, propositions that describe is represented and show that a representation is adequate. The conventions of grammar can't be justified by a description of what is represented. Any description of that kind already presupposes the rules of grammar. That is, what counts as nonsense within the grammar that is to be justified can't count as making sense in the grammar of the justifying propositions, and so on.” (BT, 56, p. 188e) / “Die grammatischen Regeln sind willkürlich’

Em vez de serem as proposições sobre a realidade a justificarem as proposições gramaticais, são as regras gramaticais que tornam possíveis as proposições em geral. A ser assim, como, então, saber o que faz com que uma proposição seja verdadeira ou falsa? Se o sistema gramatical é autónomo relativamente à realidade, se o uso que se faz das palavras para representar a realidade é totalmente independente dela, como decidir sobre a veracidade do que ela representa? A gramática faculta a comparação das proposições com os factos, mas o que as torna verdadeiras ou falsas está completamente fora do que ela permite precisar:

A única coisa que não pertence à gramática é o que torna uma proposição verdadeira ou falsa. Essa é a única coisa com que a gramática não se preocupa. Tudo o que é requerido para comparar a proposição com os factos pertence à gramática. Ou seja, todos os requisitos para a compreensão. (Todos os *requisitos* para o sentido.)³⁶⁷ (BT, 12, p. 38)

Todavia, no contexto gramatical, as palavras «verdadeiro» e «falso» são usadas em proposições de acordo com certas regras, e é de acordo com elas que se desenvolvem jogos de linguagem em torno dessas palavras (cf. BT, 18, p. 61). Normalmente, elas aparecem em proposições que afirmam ou negam a verdade ou falsidade de outras proposições, ou seja, funções de verdade que indicam o valor de verdade das proposições. Mas dizer que uma certa proposição é verdadeira ou falsa quando comparada aos factos é tão-só dizer que ela é ou não o caso, sem que a gramática possa justificar o seu valor de verdade.

Pode-se, certamente, argumentar que usamos a linguagem com propósitos, que escolhemos as palavras em função dos seus usos terem efeitos desejados, e, por

heißt: Ich nenne die Vorschriften der Darstellung keine Konvention, die sich durch Sätze rechtfertigen läßt, Sätze, welche das Dargestellte beschreiben und zeigen, daß die Darstellung adäquat ist. Die Konventionen der Grammatik lassen sich nicht durch eine Beschreibung des Dargestellten rechtfertigen. Jede solche Beschreibung setzt schon die Regeln der Grammatik voraus. D.h., was in der zu rechtfertigenden Grammatik als Unsinn gilt, kann in der Grammatik der rechtfertigenden Sätze auch nicht als Sinn gelten, u.u.” (BT, 56, p. 188)

³⁶⁷ “The only thing that doesn’t belong to grammar is what makes a proposition true or false. That’s the only thing grammar is not concerned with. Everything that’s required for comparing the proposition with the facts belongs to grammar. That is, all the requirements for understanding. (All the *requirements* for sense.)” (BT, 12, p. 38e) / “Zur Grammatik gehört nur das nicht, was die Wahrheit und Falschheit eines Satzes ausmacht. Nur darum kümmert sich die Grammatik nicht. Zu ihr gehören alle Bedingungen des Vergleichs des Satzes mit den Tatsachen. Das heißt, alle Bedingungen des Verständnisses. (Alle *Bedingungen* des Sinnes.)” (BT, 12, p. 38)

consequente, que lhe subjaz a intencionalidade. Isso merece a concordância do filósofo: “Eu uso a palavra para um propósito e, portanto, não sem sentido.”³⁶⁸ (*BT*, 19, p. 63), conquanto afirme igualmente que esse propósito não tem qualquer interesse para ele (cf. *BT*, 44, p. 146) e o que lhe interessa é a “[...] linguagem como um fenômeno, não como uma máquina que cumpre um propósito específico.”³⁶⁹ (*BT*, 44, p. 149). O que ele, todavia, não acolhe de todo é a ideia de que a linguagem, como meio ao serviço de fins, tem a estrutura necessária para, com o uso das palavras, se ajustar convenientemente às finalidades, e essa seja a justificação da gramática:

As regras gramaticais não são aquelas (escusado será dizer: empíricas) regras de acordo com as quais a linguagem deve ser construída para cumprir o seu propósito. Para ter um efeito particular.

Em vez disso, são a descrição de como a linguagem faz isso – seja lá o que for isso que faz.

Isto é, a gramática não descreve a maneira como a linguagem produz efeito, mas apenas o jogo da linguagem, as ações linguísticas.³⁷⁰ (*BT*, 44, p. 145)

E a quem pretenda ver na linguagem uma função social, Wittgenstein diz:

Não poderia eu olhar para a linguagem como uma instituição social que está sujeita a certas regras porque de outra forma não seria eficaz? Mas eis aqui o problema: eu não posso fazer essa última afirmação; eu não posso dar qualquer

³⁶⁸ “I use the word for a purpose and therefore not without a sense.” (*BT*, 19, p. 63e) / “Ich brauche das Wort zu einem Zweck & darum nicht unsinnig.” (*BT*, 19, p. 63)

³⁶⁹ “[...] language as a phenomenon, not as a machine that fulfils a particular purpose.” (*BT*, 44, p. 149e) / “[...] Sprache als Phänomen, nicht als die Maschine, die einen bestimmten Zweck erfüllt.” (*BT*, 44, p. 149)

³⁷⁰ “Grammatical rules are not those (it goes without saying: empirical) rules in accordance with which language has to be constructed to fulfil its purpose. In order to have a particular effect. // Rather they are the description of how language does it - whatever it does. // That is, grammar doesn't describe the way language takes effect but only the game of language, the linguistic actions.” (*BT*, 44, p. 145e) / “Die grammatischen Regeln sind nicht diejenigen (natürlichen erfahrungsmäßigen) Regeln nach denen die Sprache gebaut sein muß um ihren Zweck zu erfüllen. Um diese Wirkung zu haben. // Vielmehr sind sie die Beschreibung davon wie die Sprache es macht, – was immer sie macht. // D.h. die Grammatik beschreibt nicht die Wirkungsweise der Sprache sondern nur das Spiel der Sprache die Sprachhandlungen.” (*BT*, 44, p. 145)

justificação das regras, nem mesmo uma como esta. Eu só posso descrevê-las como um jogo que as pessoas jogam.³⁷¹ (*BT*, 44, p. 145)

Efetivamente, usamos intencionalmente as palavras, procuramos com a sua articulação, operar, por assim dizer, em máquinas que realizam propósitos, mas o modo como as usamos, a sua gramática, não é de jeito algum determinado nem pela sua engrenagem, nem pelos fins que ela serve:

A linguagem é parte de um mecanismo (ou pelo menos pode ser entendido dessa maneira). Com a sua ajuda, influenciemos as ações de outras pessoas e somos influenciadas por elas.

Como parte de um mecanismo, pode-se dizer que a linguagem tem um propósito. Mas a gramática não se preocupa com o propósito da linguagem e se ela o cumpre. Não mais do que a aritmética com os usos da adição.³⁷² (*BT*, 44, p. 146)

Assim, do ponto de vista gramatical, a ligação das palavras às ações é arbitrária (cf. *BT*, 45, p. 152); o jogo de linguagem é arbitrário. Wittgenstein dá-nos vários exemplos ilustrativos desta arbitrariedade. Quando justificamos as ações pelas palavras que aparentemente as motivaram, apenas estamos a justificar os usos que damos às palavras. Quem afirme, por exemplo, que trouxe uma flor de cor vermelha por ter sido essa a cor de flor que lhe pediram, não está a justificar a sua ação, mas tão-somente o uso da palavra «vermelho»; a fazer, pois, uma afirmação gramatical (cf. *BT*, 45, p. 153). O que se afirma pode estar errado por não ter justificação, como está errado quem disser que 5×7 é 64, e, contudo, pode produzir a consequência desejada; a justificação gramatical é

³⁷¹ “Couldn't I look at language as a social institution that is subject to certain rules because otherwise it wouldn't be effective? But here's the problem: I cannot make this last claim; I cannot give any justification of the rules, not even like this. I can only describe them as a game that people play.” (*BT*, 44, p. 145e) / “Könnte ich nicht die Sprache als soziale Einrichtung betrachten, die gewissen Regeln unterliegt, weil sie sonst nicht wirksam wär. Aber hier liegt es: dieses Letzte kann ich nicht sagen; eine Rechtfertigung der Regeln kann ich, auch so, nicht geben. Ich könnte sie nur als ein Spiel, das die Menschen spielen, beschreiben.” (*BT*, 44, p. 145)

³⁷² “Language is part of a mechanism (or at least it can be understood that way). With its help we influence the actions of other people, and are influenced by them. // As part of a mechanism, one can say, language has a purpose. But grammar isn't concerned with the purpose of language and whether it fulfils it. Any more than arithmetic is with the uses of addition.” (*BT*, 44, p. 146e) / “Die Sprache ist Teil eines Mechanismus (oder zumindest kann man sie so aufgefaßt werden). Mit ihrer Hilfe beeinflussen wir die Handlungen anderer Menschen & werden wir beeinflusst. // Als Teil des Mechanismus, kann man sagen, hat die Sprache einen Zweck. Aber die Grammatik kümmert sich nicht um den Zweck der Sprache & ob sie ihn erfüllt. Sowenig wie die Arithmetik um die Anwendung der Addition.” (*BT*, 44, p. 146)

diversa da pragmática (cf. *BT*, 56, p. 185). Tanto a culinária quanto a gramática seguem regras, mas só esta última se assemelha a um jogo e parece proceder por cálculos; ao contrário, da primeira, não visa a produção de um determinado efeito prático; cozinha-se mal quando se seguem preceitos diversas dos previstos nas receitas de culinária, mas não há nada de errado com a prática de regras gramaticais que não sejam as esperadas (cf. *BT*, 56, pp. 185-187).

Importa, porém, não esquecer que, na ótica de quem pratica o jogo de linguagem, seguindo as suas regras, ele não é arbitrário, usa as palavras prosseguindo propósitos:

As palavras que alguém pronuncia numa ocasião específica não são arbitrárias, na medida em que são apenas *essas* palavras que significam o que ele quer dizer na língua que ele quer (ou tem) para falar; isto é, na medida em que estas regras gramaticais se aplicam precisamente a estas palavras. E o que ele quer dizer, ou seja, o jogo gramatical que ele está jogando, não é arbitrário, na medida em que ele pode acreditar que esta é a única maneira de alcançar o seu propósito.³⁷³ (*BT*, 44, pp. 148-149)

É justamente por que o jogo de linguagem não é arbitrário para quem o joga, que ele é jogado. Contudo, o efeito do que possamos significar sobre os nossos desígnios não encontra fundamento na gramática; as intenções que presidem ao que enunciamos não lhe interessam. E, deste ponto de vista, a prática da linguagem vive uma espécie de ilusão.

³⁷³ “The words that someone utters on a specific occasion are not arbitrary, in so far as it is just *these* words that mean what he wants to say in the language that he wants (or has) to speak; i.e. in so far as these grammatical rules apply precisely to these words. And what he means, i.e. the grammatical game he is playing, is not arbitrary, in so far as he may believe that this is the only way to achieve his purpose.” (*BT*, 44, pp. 148e-149e) / “Die Worte, die Einer bei gewisser Gelegenheit sagt, sind insofern nicht willkürlich, als gerade *diese* in der Sprache, die er sprechen will (oder muß) das meinen, was er sagen will; d.h., als gerade für sie diese grammatischen Regeln gelten. Was er aber meint, d.h. das grammatische Spiel, das er spielt, ist insofern nicht willkürlich, als er etwa seinen Zweck nur so glaubt erreichen zu können.” (*BT*, 44, pp. 148-149)

Capítulo 11 – A Matemática como Sistema Gramatical

*Os sistemas garantidos sempre seduziram as almas anelantes. Totalmente inclusivos mas simples; nobres, puros, luminosos, estáveis, rigorosos, verdadeiros – poderá haver refúgio mais ideal do que o oferecido por tal sistema aos espíritos atormentados pelo carácter turvo e contingente do mundo das coisas sensíveis?*³⁷⁴

A Matemática é um Sistema Infundado

Tal como a linguagem natural, a matemática é também um cálculo com base em signos que se desenrola num jogo. Quer isto dizer que é um sistema que consiste unicamente em cálculos (cf. *BT*, 137, p. 494), isto é, nos movimentos de cálculo como se fossem movimentos num jogo que se pratica de acordo com regras completamente arbitrárias que determinam o uso de signos:

É porque a matemática é um cálculo e, portanto, não é realmente acerca de nada, que não há qualquer metamatemática.³⁷⁵ (*BT*, 108, p. 372)

Um cálculo não nos pode dar conhecimentos fundamentais sobre a matemática.³⁷⁶ (*BT*, 109, p. 376)

A falta de fundamento das regras faz com que o cálculo matemático se realize por si e para si mesmo, mero cálculo pelo cálculo, em que as proposições matemáticas são destituídas do sentido, cuja verdade ou falsidade é contingente. É certo que ele procede na busca de soluções para problemas, mas da mesma maneira que se procura resolver um problema no jogo de xadrez. Em ambos os casos, os problemas só são problemas porque, em primeiro lugar, são gerados pelo próprio jogo e, em segundo lugar, admitem

³⁷⁴ JAMES, William, *As Variedades da Experiência Religiosa – Um Estudo da Natureza Humana*, Helena Briga Nogueira e Margarida Periquito (trad.), Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2018 (edição original de 1902), p. 345.

³⁷⁵ “Because mathematics is a calculus and therefore is really about nothing, there isn't any metamathematics.” (*BT*, 108, p. 372e) / “Weil die Mathematik ein Kalkül ist und daher wesentlich von nichts handelt, gibt es keine Metamathematik.” (*BT*, 108, p. 372)

³⁷⁶ “A calculus cannot give us fundamental insights into mathematics.” (*BT*, 109, p. 376e) / “Der Kalkül kann uns nicht prinzipielle Aufschlüsse über die Mathematik geben.” (*BT*, 109, p. 376)

solução no cálculo a realizar no quadro das suas regras. É por esta razão que um problema matemático não tem a mesma natureza que um problema de um jogo de ténis ou de um jogo de bilhar (cf. *BT*, 108, pp. 372-373). Os seus problemas não são matemáticos, mas problemas físicos. Nestes jogos, os seus movimentos, que seguem as suas respetivas regras, são experiências físicas que podem correr bem ou mal, resolvendo ou não os problemas em causa. Eles não procedem de acordo com passos num cálculo, em que a solução de um problema depende somente das regras que se seguem. Seguir as regras devidas não resulta, nestes jogos, necessariamente na solução do problema. Vários são os comportamentos compatíveis com as regras destes jogos, embora apenas alguns deles assegurem a solução. Ou seja, a comparação da linguagem da matemática a um jogo só faz sentido quando este funciona através de cálculos, e como tal independentes da realidade física. Mas mesmo quando eles procedem por cálculos, divergem da matemática quanto ao que os mobiliza: os jogos ganham-se ou perdem-se, enquanto a matemática investiga a verdade ou a falsidade (cf. *BT*, 108, pp. 372 e 374).

Assim, o cálculo que constitui a matemática não serve para a fundamentar, pois ele não significa nada, nem sequer é um conceito com que a matemática opere, sendo apenas fruto da descrição que dele fazemos (cf. *BT*, 66, p. 231; e 109, p. 376). Mas não se pense também, como o fez Frege e Russell, que a lógica pode fundar a matemática, que através do cálculo lógico se chega às suas verdades fundamentais (cf. *BT*, 109, p. 376). Qualquer cálculo procede por regras e estas são arbitrárias, ele não serve de fundamento a nada.³⁷⁷ É também errada a ideia de que, afinal, o que fundamenta a matemática é a sua aplicação à realidade (cf. *BT*, 112, p. 385).³⁷⁸ Como se tudo o que

³⁷⁷ Disto parece natural concluir que a matemática é uma invenção, tal como o é qualquer jogo de cálculo arquitetado por seres humanos. Os cálculos e os procedimentos de decisão são totalmente determinados por um sistema de regras autónomo. O que se faz de acordo com o sistema tem a forma das estipulações axiomáticas e regras de operação que o constituem. Portanto, a matemática é uma invenção formal. E todo o enunciado que respeite a forma do sistema é passível de ser verdadeiro ao ter a possibilidade de ser provado com base em certos procedimentos de aplicação das suas regras. Para Victor Rodych, ao juntar o carácter sintático da matemática à sua ausência de fundamento, uma vez que a sua aplicação é totalmente independente, designadamente, do mundo dos fenómenos, muito embora possa ser nele aplicável, a filosofia da matemática de Wittgenstein do período intermédio caracteriza-se por um forte formalismo (cf. RODYCH, Victor, *Wittgenstein on Mathematical Meaningfulness, Decidability, and Application*, Notre Dame Journal of Formal Logic, Volume 38, Number 2, 1997, pp. 199-203).

³⁷⁸ Se bem que a realidade empírica não sirva de fundamento à matemática, na medida em que as suas proposições em nada dependem dela para serem verdadeiras ou falsas, é, contudo, a matemática que fornece as normas que permitem a sua descrição quantitativa (cf. SCHROEDER, Severin, “Mathematical Propositions as Rules of Grammar”, *Grazer Philosophische Studien - International Journal for Analytic Philosophy*, Volume 89, Issue 1, 2014, pp. 26-29).

podemos afirmar sobre a realidade com base na sua aplicação fosse a razão essencial da sua existência; como se a matemática adviesse realidade nessa aplicação. Ela não é algo que dispomos previamente tendo a sua aplicação em vista, cuja construção foi pensada para todas as possibilidades de uso prático, correspondendo a sua estrutura lógica à do mundo, pela simples razão de que “O cálculo é a sua própria aplicação.”³⁷⁹ (*BT*, 112, p. 385). Por isso, qualquer ponto de vista exterior à sua aplicação é gramatical, e, como tal, dá-nos tão-somente conta das suas formas lógicas, das formas de cálculo num sistema:

O signo de uma regra é um signo de um cálculo, como qualquer outro signo; o seu trabalho não é sugerir (uma aplicação particular), mas ser usado no cálculo de acordo com um sistema.³⁸⁰ (*BT*, 133, p. 470)

E quanto ao seu uso em questões práticas, ele baseia-se, segundo Wittgenstein, em hipóteses físicas completamente alheias ao cálculo (cf. *BT*, 112, p. 382).

Esta conclusão esbarra, todavia, com o senso comum de que os números cardinais são conceitos fundamentais da matemática e de que eles se explicam por correspondência a classes de objetos concretos, com uma ou mais unidades. Mas, para o filósofo, o número não é um conceito de que dependa a matemática, pois as operações aritméticas que realiza com números, também as realiza com outros conceitos não numéricos; além disso, as regras são tudo o que é necessário como fundamento dos números cardinais (cf. *BT*, 109, p. 376). É, efetivamente, o próprio cálculo aritmético que os justifica. E, como vimos, ele é a sua própria aplicação, e se aplicado em casos práticos concretos, tal não significa uma extensão do cálculo, senão seguir as regras gramaticais que instituem a aritmética (cf. *BT*, 112, pp. 382-384). A aplicação concreta do cálculo não cria um novo cálculo. Assim, quando, por exemplo, afirmamos que 2 maçãs adicionadas a 2 maçãs é igual a 4 maçãs, a igualdade que permite reconhecer a regra de substituição de «2 maçãs + 2 maçãs» por «4 maçãs» é indiferente se aplicada a maçãs ou a qualquer outro tipo de objeto – é isto que significa que a aritmética é a sua

³⁷⁹ “The calculus is its own application.” (*BT*, 112, p. 385e) / “Der Kalkül ist seine eigene Anwendung.” (*BT*, 112, p. 385)

³⁸⁰ “The sign of a rule is a sign of a calculus, like any other sign; its job isn't to suggest (a particular application), but to be used in the calculus according to a system.” (*BT*, 133, p. 470e) / “Das Zeichen einer Regel ist ein Zeichen eines Kalküls wie jedes andere; seine Aufgabe ist nicht, suggestiv (auf eine Anwendung hin) zu wirken, sondern, im Kalkül nach einem System gebraucht zu werden.” (*BT*, 133, p. 470)

própria aplicação (cf. *BT*, 112, p. 383). Por outro lado, os números «2» e «4» encontram o seu fundamento nas regras que os utilizam, no caso, na regra que firma a equação « $2 + 2 = 4$ »; da mesma forma, são as regras que determinam o modo de contagem e cálculo no ábaco russo, não obstante este não usar numerais (cf. *BT*, 115, p. 393). Aliás, como já referido, o modo como se denota o cálculo é, a não ser por razões práticas, irrelevante, pois ele é constituído apenas pelas regras que segue, as quais podem operar com diferentes signos. Mas Wittgenstein vai mais longe, atendendo à total autonomia do cálculo, e a arbitrariedade das suas regras, ele afirma: “Para mim, um cálculo é tão bom quanto outro.”³⁸¹ (*BT*, 116, p. 400), fazendo notar que esta sua posição distingue a sua filosofia da aritmética da de outros autores que lhe são contemporâneos.³⁸²

É, neste sentido, que Wittgenstein compara a aritmética à geometria:

O ponto da observação de que a aritmética é um tipo de geometria é simplesmente que as construções aritméticas são autónomas, como as

³⁸¹ “For me one calculus is as good as another.” (*BT*, 116, p. 400e) / “Einer ist für mich so gut wie der andere.” (*BT*, 116, p. 400)

³⁸² Esta sua posição sobre os fundamentos da matemática e o sentido das suas proposições esteve na origem de duas posições filosóficas distintas que advogam ser cada uma delas a própria posição de Wittgenstein. A disputa entre elas foi inaugurada, em 1963, com uma redefinição de realismo proposta por Michael Dummett: “[...] o realista sustenta que os significados das declarações da classe disputada não estão diretamente ligados ao tipo de evidência que sobre eles possamos ter, mas consistem no modo da sua determinação como verdadeiros ou falsos por estados de coisas cuja existência não depende de termos evidências dela. O anti-realista insiste, pelo contrário, que os significados dessas declarações estão diretamente ligados ao que contamos como evidência deles, de tal maneira que uma declaração da classe disputada, se for de todo verdade, pode ser verdadeira apenas em virtude de algo que poderíamos conhecer e deveríamos contar como evidência da sua verdade.” / “[...] the realist holds that the meanings of statements of the disputed class are not directly tied to the kind of evidence for them that we can have, but consist in the manner of their determination as true or false by states of affairs whose existence is not dependent on our possession of evidence for them. The anti-realist insists, on the contrary, that the meanings of these statements are tied directly to what we count as evidence for them, in such a way that a statement of the disputed class, if true at all, can be true only in virtue of something of which we could know and which we should count as evidence for its true.” (DUMMETT, Michael, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 1978, p. 146) A posição realista é identificada, na matemática, como sendo platonismo, por defender uma realidade transcendente e independente de quem lhe faz referência e das evidências não transcendentais; a posição anti-realista não admite outra realidade que não seja dada pela evidência da necessidade lógica do sistema matemático. Julgo ser aqui oportuno sublinhar que, do meu ponto de vista, qualquer tentativa de enquadrar convenientemente a filosofia da matemática de Wittgenstein não deve ignorar, como já antes tínhamos vistos, a sua proximidade à visão construtivista da matemática. O formalismo e a autonomia do sistema na sua filosofia do período de transição parecem indicar que a matemática é uma construção humana, uma convenção. (Sobre as posições filosóficas em confronto, ver: FRASCOLLA, Pasquale, “Realism, Anti-Realism, Quietism: Wittgenstein’s Stance”, *Grazer Philosophische Studien - International Journal for Analytic Philosophy*, Volume 89, Issue 1, 2014, pp. 11-21; e MARION, Mathieu, “Wittgenstein and Antirealism” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, Oxford, 2017, pp. 332-345.)

geométricas, e que, portanto, garantem sua aplicabilidade, por assim dizer.³⁸³ (BT, 112, p. 382)

A aplicação a objetos espaciais das regras que determinam a geometria dos planos, linhas e pontos não confirma nem infirma essas regras, mas antes só evidência a sua própria gramática; a proposição que descreve a geometria desses objetos fá-lo de acordo com regras gramaticais que não respondem perante eles, e, por conseguinte, é uma proposição de sintaxe (cf. BT, 114, p. 391). Ora, a aritmética, tal como a geometria, é um sistema gramatical autónomo³⁸⁴, que subsiste por si mesmo, isto é, que não se justifica senão em si próprio, e, portanto, cuja aplicação é o cálculo pelo cálculo. Como tal, todas as expressões de cálculo não necessitam de mais nada para serem relevantes do que a prova da sua verificabilidade no sistema que as suporta, isto é:

[...] algo como uma apresentação da forma geral do método para resolver problemas – digamos, problemas de multiplicação – que nos permite reconhecer a forma geral das proposições que torna possível verificar.³⁸⁵ (BT, 110, p. 378)

É o reconhecimento desta forma geral das proposições que permite saber que uma certa proposição matemática é suscetível de ser verificada, antes mesmo de se proceder à sua verificação. Contudo, importa referir que este reconhecimento não justifica o cálculo que contém essa certa proposição (por exemplo: $17 \times 23 = 391$), a qual, se a isso podemos designar de justificação, reside unicamente nas regras gramaticais que se decide seguir (cf. BT, 110, p. 379). Por outro lado, a autonomia do sistema gramatical pressupõe que o seu sistema de regras seja consistente, que as regras de que é feito não se contradigam umas às outras, sob pena de ter de admitir-se que a estrutura gramatical

³⁸³ “The point of the remark that arithmetic is a kind of geometry is simply that arithmetical constructions are autonomous, like geometrical ones, and that therefore they guarantee their applicability themselves, so to speak.” (BT, 112, p. 382e) / “Der Sinn der Bemerkung, daß die Arithmetik eine Art Geometrie sei, ist eben, daß die arithmetischen Konstruktionen autonom sind, wie die geometrischen, und daher sozusagen ihre Anwendbarkeit selbst garantieren.” (BT, 112, p. 382)

³⁸⁴ “Pois a gramática é um cálculo.” / “For grammar is a calculus.” (BT, 116, p. 409e) / “Denn die Grammatik ist ein Kalkül.” (BT, 116, p. 409)

³⁸⁵ “[...] something like a presentation of the general form of the method for solving problems - say multiplication problems - which enables us to recognize the general form of the propositions it makes it possible to check.” (BT, 110, p. 378e) / “[...] dann etwa eine Darstellung der allgemeinen Form der Lösungsmethode, etwa der Multiplikationsaufgaben, die die allgemeine Form der Sätze erkennen läßt, deren Kontrolle sie möglich macht.” (BT, 110, p. 378)

não tem um fundamento lógico (cf. *BT*, 111, pp. 380-81). Diz-nos o filósofo que a gramática da palavra «regra» não admite que um conjunto de regras pertencentes a um mesmo sistema se contradigam; caso assim fosse, essa palavra teria um significado diferente e não seria mais possível um sistema composto por um conjunto de regras. E quanto ao facto de que é possível vir-se a descobrir que um certo sistema gramatical esconde em si axiomas ou regras que se relevam contraditórias, isso não deve abalar o sistema, se mesmo assim for possível assegurar a sua consistência com recurso a uma outra regra que remova a contradição (cf. *BT*, 111, pp. 380-81).

O Sistema Determina as Provas Matemáticas

É o sistema gramatical que assegura inteiramente as provas de proposições matemáticas e “Portanto, não é suficiente dizer ‘p é demonstrável; devemos dizer: demonstrável de acordo com um sistema particular.”³⁸⁶ (*BT*, 122, p. 431). E ao provar-se uma proposição, a sua negação só é falsa na relação com o sistema donde surtiu a prova (*BT*, 121, pp. 427 e 429). Daí que as proposições não são hipóteses a serem testadas, como o são as hipóteses científicas pelos factos físicos. A sua verificação empírica não constitui, de modo algum, uma prova da sua verdade.³⁸⁷ Mas, no entanto, tal como essas hipóteses, o que se pretende provar é, à partida, completamente descritível segundo o sistema onde se insere (cf. *BT*, 119, p. 421). O mesmo não se pode dizer da sua prova, uma vez que só a podemos descrever com a sua descoberta.³⁸⁸ Já a

³⁸⁶ “So it is not enough to say ‘p is provable’; we must say: provable according to a particular system.” (*BT*, 122, p. 431e) / “Es genügt also nicht zu sagen ‘p ist beweisbar’, sondern es muß heißen: beweisbar nach einem bestimmten System.” (*BT*, 122, p. 431)

³⁸⁷ Enquanto nas proposições que descrevem a realidade é a sua experiência imediata que serve para verificar se o seu sentido é verdadeiro ou falso, nas proposições matemáticas é o sistema onde elas se inserem que, através da possibilidade de provar de acordo com as suas regras a sua verdade ou falsidade, lhes confere sentido. Quando nos referimos ao sentido destes dois géneros de proposições, não estamos, portanto, a falar do mesmo sentido; ainda que ambos obedeçam a um princípio de verificação, são diferentes as condições de verificação de cada um deles. Uma vez que estas condições não são minimamente comparáveis, são elas que conferem um sentido próprio a cada um dos géneros de proposições. Assim, se uma proposição matemática é sem sentido por não ser a expressão de um pensamento, ela tem sentido enquanto expressão consistente com um sistema matemático, à luz do qual, inversamente, a expressão do pensamento é sem sentido (cf. RODYCH, Victor, *Wittgenstein on Mathematical Meaningfulness, Decidability, and Application*, pp. 204-205).

³⁸⁸ Wittgenstein vem a defender, para eliminar todo o elemento subjetivo da matemática, que a descoberta de um procedimento de decisão não tem origem psicológica, mas sim nas convenções aceites pela comunidade (cf. RODYCH, Victor, *Wittgenstein on Mathematical Meaningfulness, Decidability, and Application*, pp. 206-207).

proposição a provar não é descoberta, mas como que construída pela sua prova, na medida em que esta lhe determina o seu sentido matemático e, desse modo, integra a sua gramática. Antes da sua «construção», poderemos ter apenas um vislumbre desse sentido dado na linguagem corrente. (Cf. *BT*, 121, pp. 426 e 428) Porém, quando nos questionamos sobre o seu sentido matemático, isso só é possível porque conhecemos o método da sua procura, pois “Somente onde há um método para uma solução existe uma questão [...]”.³⁸⁹ (*BT*, 122, p. 430). Esse método é dado pelo cálculo que correlaciona a proposição com a sua prova, não obstante existirem diversos géneros de provas matemáticas (cf. *BT*, 121, p. 429 e 124, p. 437).³⁹⁰

O Wittgenstein do *TS 213* centra a sua atenção, em especial, nas provas por indução, para, ao destacar o seu papel na aritmética, melhor distinguir nas provas algébricas a sua base em leis fornecidas pelo sistema. No fundo, o que se pretende é esclarecer que provas matemáticas permitem efetivamente afirmar a verdade ou falsidade das proposições matemáticas. Um aspeto essencial da prova por indução é que

Uma ‘proposição da matemática’ que foi provada por indução não é uma ‘proposição’ no mesmo sentido em que é a resposta a uma questão matemática, a menos que se possa recorrer a essa indução num sistema de verificações.³⁹¹ (*BT*, 120, p. 423)

³⁸⁹ “Only where there is a method for a solution is there a question [...]” (*BT*, 122, p. 430e) / “Nur wo eine Methode der Lösung ist, ist eine Frage [...]” (*BT*, 122, p. 430)

³⁹⁰ O sentido sugerido pela proposição matemática por provar emana do próprio sistema com base no qual ela se forma. É a possibilidade de um método de prova dado pelas regras do sistema que permite conhecer o seu sentido antes mesmo de se saber o que prova esse método. Ou seja, não é necessário saber se uma proposição matemática é verdadeira ou falsa para a compreender; é justamente a sua compreensão que permite procurar no sistema pela sua prova. É o conhecimento do método geral de prova que faz com todas as proposições que pertençam a um dado sistema possam ter à partida sentido, ainda que este possa vir a ser negado pela aplicação do próprio método. Por outro lado, quando não se sabe o sistema que sustenta uma certa proposição matemática, não se conhece as regras de cálculo que se lhe aplica de modo a constituir-se um método que a possa provar. Nesta circunstância, nenhum sentido acompanha essa proposição para que ela possa ser compreensível, não passando, pois, de uma mera conjectura matemática a precisar de um qualquer outro sistema que à sua luz a torne finalmente compreensível e objeto suscetível de aplicação da lei do terceiro excluído. (Cf. FRASCOLLA, Pasquale, *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*, pp. 60-70; RODYCH, Victor, “Mathematical Sense: Wittgenstein’s Syntactical Structuralism” in Herbert Hrachovec & Alois Pichler (eds.), *Wittgenstein and the Philosophy of Information: Proceedings of the 30th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg*, 2007, Walter de Gruyter, 2008, pp. 95-96.)

³⁹¹ “A ‘proposition of mathematics’ that has been proved by induction is not a ‘proposition’ in the same sense as the answer to a mathematical question, unless one can ask for this induction in a system of checks.” (*BT*, 120, p. 423e) / “Der ‘Satz der Mathematik’, welcher durch eine Induktion bewiesen ist –, so

Sempre que se pergunta pela verdade de uma certa proposição matemática, como seja a $x \times b = b \times a$, pode-se responder com a verificação da sua verdade quando, por exemplo, se constata que $25 \times 64 = 160$ e $64 \times 25 = 160$. É deste modo que, como verificação de uma proposição algébrica, a prova indutiva é dela prova. Mas é uma prova que não faz prova da sua universalidade; verificar a sua verdade, seja qual for o método de verificação, não é prová-la (cf. *BT*, 126, p. 444; e 128, p. 449). O cálculo que se realiza, de acordo com o método de verificação, apenas nos permite saber da viabilidade da indução. Contudo, por mais que se verifique a verdade de uma proposição por combinação particular de várias provas indutivas, estas não fazem dela prova.³⁹² A questão da universalidade não está em causa na prova indutiva; o seu método não permite concluir pela verdade ou falsidade de uma proposição universal. Tudo o que pode afirmar de uma cadeia de equações que se calculam por indução é se a cadeia é correta ou comprovada por estar de acordo com certas regras (cf. *BT*, 130, p. 460).

Ora, quando se procede, por indução, a provas recursivas, elas mostram a verificação de equações algébricas para aqueles números cardinais usados no seu cálculo e parecem sugerir que se verificam igualmente para todo e qualquer número, incluindo os que não integraram ou nunca virão a integrar o cálculo (quanto mais não seja, por não ser possível considerar todos os números), inferindo-se assim a natureza geral dessas equações: “(Uma prova que transmite a ideia de que “é assim que deve ser com todos os números”).”³⁹³ (*BT*, 129, p. 452). Todavia, quanto à inferência matemática, Wittgenstein não podia ser mais claro: depois de dizer que na matemática, ao invés da psicologia, não existem sintomas, acrescenta: “Na matemática nada pode ser inferido que não possa ser *visto*.”³⁹⁴ (*BT*, 123, p. 435). Logo, a conclusão é inevitável:

aber, daß man nach dieser Induktion nicht in einem System von Kontrollen fragen kann, – ist nicht ‘Satz’ in dem Sinne, in welchem es die Antwort auf eine mathematische Frage ist.” (*BT*, 120, p. 423)

³⁹² Cf. RODYCH, Victor, *Wittgenstein on Mathematical Meaningfulness, Decidability, and Application*, pp. 210-211.

³⁹³ “(A proof conveying the insight that ‘that’s the way it must be with all numbers’).” (*BT*, 129, p. 452e) / “(Der uns die Einsicht vermittelt, daß es ‘mit allen Zahlen so gehen muß’.)” (*BT*, 129, p. 452)

³⁹⁴ “In mathematics nothing can be inferred that cannot be *seen*.” (*BT*, 123, p. 435e) / “Man könnte auch so sagen: Es kann sich in der Mathematik nicht auf etwas schließen lassen, was sich nicht *sehen* läßt.” (*BT*, 123, p. 435)

O conceito de generalidade (e de recursão) usado nessas provas não tem maior generalidade do que pode ser lido imediatamente dessas provas.³⁹⁵ (BT, 130, p. 460)

E que fique claro que a generalidade apenas pode ser constituída pela prova de generalidade (cf. BT, 134, p. 474). Por outro lado, as formas algébricas calculadas em números expressam o cálculo algébrico, mas não justificam as próprias formas. Significa isto que as regras que justificam os cálculos aritméticos não servem para provar os cálculos algébricos. O sistema de provas recursivas não se desenvolve no interior do sistema de provas algébricas. Daí que as leis matemáticas não sofram reduções por efeito das provas indutivas. O que a prova recursiva prova é, afinal, o termo geral de uma série de provas, ou seja, a forma ou padrão segundo o qual se rege o fluxo de provas.³⁹⁶ (cf. BT, 130, p. 462; 131, p. 464; e 133, p. 468)

Em suma, em álgebra, as provas indutivas não substituem as leis matemáticas com base nas quais se procede a operações com letras:

É claro que a prova recursiva lida essencialmente com números. Mas de que me servem eles para mim se eu quiser operar puramente de forma algébrica? Ou ainda: A prova recursiva só deve ser usada se eu quiser justificar com ela um passo num cálculo numérico.³⁹⁷ (BT, 135, p. 480)

Mais, as leis algébricas, como a lei associativa, não são usadas nos cálculos numéricos. A não ser quando se procura verificar se estes cálculos confirmam leis algébricas, e aí parece levantar-se uma ponte entre a álgebra e a aritmética (cf. BT, 135, p. 481). E, de facto, assim parece ser, sempre que os cálculos algébricos se afiguram seguir as regras de cálculo aritmético. Todavia, Wittgenstein alerta-nos: “E mesmo quando a álgebra usa

³⁹⁵ “The concept of generality (and of recursion) used in these proofs has no greater generality than can be read immediately from these proofs.” (BT, 130, p. 460e) / “Der Begriff der Allgemeinheit (und der Rekursion), der in diesen Beweisen gebraucht wird, ist nicht allgemeiner, als er aus diesen Beweisen unmittelbar herauszulesen ist.” (BT, 130, p. 460)

³⁹⁶ Cf. FRASCOLLA, Pasquale, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, pp. 72 e 74-78.

³⁹⁷ “Of course the recursive proof deals essentially with numbers. But of what concern are they to me if I want to operate purely algebraically? Or again: The recursive proof is only to be used if I want to justify a step in a number-calculation with it.” (BT, 135, p. 480e) / “Der Rekursionsbeweis hat es – natürlich – wesentlich mit Zahlen zu tun. Aber was gehen mich die an, wenn ich rein algebraisch operieren will. Oder: Der Rekursionsbeweis ist nur dann zu benützen, wenn ich durch ihn einen Übergang in einer Zahlenrechnung rechtfertigen will.” (BT, 135, p. 480)

notação aritmética, é um cálculo totalmente diferente, e não pode ser derivado do cálculo aritmético.”³⁹⁸ (*BT*, 135, p. 480). A prova de uma proposição algébrica não pode ser feita por verificação recursiva com base em cálculos aritméticos, por não ser possível a esses cálculos substituir-se, para esse efeito, ao cálculo algébrico. As provas por indução não servem de provas algébricas, uma vez que não é possível, através delas, concluir pela universalidade de uma proposição algébrica. Os cálculos recursivos impõem, a qualquer momento, a inferência conjectural para generalizar uma tal proposição. Porém, a indução não está compreendida nas regras de cálculo algébrico, e só o que está de acordo com esse cálculo serve para demonstrar uma proposição algébrica. A sua prova funciona segundo cálculos dedutivos. Por tudo isto, somente nas proposições algébricas se pode chegar a elas num encadeamento de regras que as provam ou não. Daí estas proposições terem um tipo de generalização que as aritméticas não podem verificar (cf. *BT*, 136, pp. 487-488).

O Sistema é Algorítmico

Em matemática nada mais há do que os resultados de puros cálculos, que Wittgenstein considera equivalentes aos seus processos (cf. *BT*, 136, p. 487). Os algoritmos constituem completamente a matemática como sistema gramatical.³⁹⁹ Os números, por exemplo, têm o sentido que lhes é conferido pelo sistema de números, sendo que as suas propriedades são resultados algorítmicos que não se podem, de outro modo, antecipar (cf. *BT*, 136, pp. 485 e 487). Assim, todos os números que verificam uma regra geral, como é o caso dos números primos, só se ficam a saber uma vez dela derivados. Aqui a palavra «todos» ou «totalidade» refere-se àqueles números suscetíveis dela serem derivados e não pressupõe que se saiba quais são esses números, qual é a sua extensão. É apenas uma referência geral que é ela mesma um signo com que operam os algoritmos. Do mesmo modo, a regra de periodicidade de uma fração, como seja $1 \div 3$,

³⁹⁸ “And even when algebra uses arithmetical notation, it's a totally different calculus, and it can't be derived from the arithmetical one.” (*BT*, 135, p. 480e) / “Und die Algebra, auch wenn sie sich der arithmetischen Notation bedient, ist ein ganz anderer Kalkül, und nicht aus dem arithmetischen abzuleiten.” (*BT*, 135, p. 480)

³⁹⁹ Mas são as regras, sob a forma de proposições matemáticas, que determinam os algoritmos de acordo com certos procedimentos de decisão. Severin Schroeder sugere que, para Wittgenstein, as proposições matemáticas são regras gramaticais, se entendermos por gramática o que na atividade matemática ou no seu discurso decide o que tem sentido ou falta dele (cf. SCHROEDER, Severin, “Mathematical Propositions as Rules of Grammar”, p. 35).

não é um substituto para a sua extensão, mas um signo por direito próprio (cf. *BT*, 132, p. 466). A sua periodicidade não aponta para uma extensão decimal infinita, mas antes mostra um padrão que se repete de forma permanente e que se constitui como signo. E, tal como a periodicidade, a “[...] recursão nada mostra além de si própria [...]”⁴⁰⁰ (*BT*, 129, p. 453): algo que se repete, um assim sucessivamente, que na prova recursiva é dado por um termo geral de uma série de provas (cf. *BT*, 133, p. 468).

A visão da matemática como sistema algorítmico rejeita a ideia de que «todos» ou «totalidade» e «infinito» sejam conceitos que se refiram a extensões numéricas impossíveis de abarcar ou alcançar, como se essa impossibilidade fosse lógica:

Aqui o que é chamado de ‘impossibilidade lógica’ está sendo confundido com a impossibilidade física. Pois achamos que damos um sentido à expressão “verificando a exatidão de todos os termos do produto infinito” porque tomamos a expressão ‘infinitamente muitos’ como designando um número extremamente grande. E quando ouvimos falar da ‘impossibilidade de verificar um número infinito de proposições’, temos em mente a impossibilidade de verificar um grande número de proposições, digamos, quando não temos tempo suficiente.⁴⁰¹ (*BT*, 136, p. 484)

Em matemática, estes signos não têm extensão, nem têm nada que ver com o tempo e o espaço. Não há nada por vir num cálculo, tudo nele está já presente; ele não opera com signos que são possibilidades numéricas: “[...] um cálculo não diz de nenhum signo que ele é meramente *possível* [...]”⁴⁰² (*BT*, 137, p. 495). Enfim, estes signos não são numéricos:

⁴⁰⁰ “[...] recursion shows nothing but itself [...]” (*BT*, 129, p. 453e) / “[...] Rekursion in Wahrheit nur sich selber zeigt [...]” (*BT*, 129, p. 453)

⁴⁰¹ “Here what is called ‘logical impossibility’ is being confused with physical impossibility. For we think we have given a sense to the expression ‘checking the correctness of all terms of the infinite product’ because we take the expression ‘infinitely many’ as designating an enormously large number. And when we hear of ‘the impossibility of checking an infinite number of propositions’ we have in mind the impossibility of checking a very large number of propositions, say when we don’t have enough time.” (*BT*, 136, p. 484e) / “Hier wird logische mit physischer Möglichkeit verwechselt. Denn dem Ausdruck ‘alle Glieder des unendlichen Produktes auf ihre Richtigkeit prüfen’ glaubt man Sinn gegeben zu haben, weil man das Wort ‘unendlich viele’ für die Bezeichnung einer riesig großen Zahl hält. Und bei der ‘Unmöglichkeit, die unendliche Zahl von Sätzen zu prüfen’ schwebt uns die Unmöglichkeit vor, eine sehr große Anzahl von Sätzen zu prüfen, wenn wir etwa nicht die nötige Zeit haben.” (*BT*, 136, p. 484)

⁴⁰² “[...] a calculus does not say of any sign that is merely *possible* [...]” (*BT*, 137, p. 495e) / “[...] der Kalkül sagt von keinem Zeichen, daß es nur *möglich* wäre [...]” (*BT*, 137, p. 495)

E uma ‘classe infinita’ não é uma classe que contém mais membros do que uma finita, no sentido comum da palavra ‘mais’. E se dissermos que um número infinito é maior que um número finito, isso não torna os dois comparáveis, porque nessa afirmação a palavra ‘maior’ *tem um significado diferente* do que tem, digamos, na proposição ‘5 é maior do que 4’.⁴⁰³ (BT, 137, p. 491)

A «classe infinita» e a «classe finita» são apenas categorias lógicas diferentes com que se opera no cálculo matemático, tendo cada uma delas as suas próprias regras de uso. O não reconhecimento deste facto pela teoria dos conjuntos de Cantor leva Wittgenstein a criticá-la veementemente:

Quando a teoria dos conjuntos apela para a impossibilidade humana de uma simbolização direta do infinito, ela introduz a mais grosseira que se possa imaginar interpretação errada do seu próprio cálculo.⁴⁰⁴ (BT, 137, p. 495)

Passa-se algo de semelhante com os números irracionais, que consistem em frações decimais indefinidas, isto é, com uma expansão infinita decimal. A habitual conceção por extensão dos números racionais leva à consideração dos números irracionais como fazendo igualmente parte dessa mesma conceção:

A conceção incorreta da palavra ‘infinito’, e do papel da ‘expansão infinita’ na aritmética dos números reais, leva-nos a pensar que há uma notação uniforme

⁴⁰³ “And an ‘infinite class’ is not a class that contains more members than a finite one, in the ordinary sense of the word ‘more’. And if we say that an infinite number is greater than a finite one, that doesn’t make the two comparable, because in that statement the word ‘greater’ *has a different meaning* that it has, say, in the proposition ‘5 is greater than 4’.” (BT, 137, p. 491e) / “Und es ist nicht die ‘unendliche Klasse’ eine Klasse, die mehr Glieder im gewöhnlichen Sinn des Wortes ‘mehr’ enthält, als die endlichen. Und wenn man sagt, daß eine unendliche Zahl größer ist, als eine endliche, so macht das die beiden nicht vergleichbar, weil in dieser Aussage das Wort ‘größer’ *eine andere Bedeutung hat*, als etwa im Satz ‘5 größer als 4’.” (BT, 137, p. 491)

⁴⁰⁴ “When set theory appeals to the human impossibility of a direct symbolization of the infinite it thereby introduces the crudest imaginable misinterpretation of its own calculus.” (BT, 137, p. 495e) / “Die Mengenlehre, wenn sie sich auf die menschliche Unmöglichkeit eines direkten Symbolismus des Unendlichen beruft, führt dadurch die denkbar krasseste Mißdeutung ihres eigenen Kalküls ein.” (BT, 137, p. 495)

para os números irracionais (ou seja, a notação da extensão infinita, por exemplo, de frações decimais infinitas).⁴⁰⁵ (BT, 138, p. 498)

Contudo, a natureza algorítmica da matemática determina a falsidade dessa concepção e, na verdade, que eles são duas categorias lógicas de números diferentes e cada uma delas diferentes ainda da dos números cardinais:

No que diz respeito aos números irracionais, a minha investigação diz apenas que é incorreto (ou enganoso) falar de números irracionais contrastando-os como um tipo de número com números cardinais e números racionais; porque os chamados ‘números irracionais’ são na verdade diferentes tipos de números – tão diferentes um do outro quanto os números racionais são diferentes de cada um desses tipos.⁴⁰⁶ (BT, 139, p. 502)

Nenhum número racional finito é idêntico a um número irracional. Um número irracional, como é o caso de π ou $\sqrt{2}$, distingue-se especificamente por ter uma expansão infinita decimal irregular, e, portanto, sem que essa expansão obedeça a um termo geral ou lei. Neste sentido, as regras de uso destes números não são as mesmas dos números racionais. Porém, apesar dos números irracionais terem casas decimais infinitas, as suas regras de uso permitem sempre chegar a resoluções finitas, como aliás acontece sempre com todas os cálculos matemáticos que operam, de algum modo, com a categoria lógica «infinito» (cf. BT, 140, p. 504).

Importa, finalmente, enfatizar que, além dos algoritmos constituírem a matemática, eles não têm significado (cf. BT, 137, p. 494). Por essa razão, não obstante uma proposição matemática tenha o sentido dado pela sua demonstração, na medida em

⁴⁰⁵ “The incorrect conception of the word ‘infinite’, and of the role of ‘infinite expansion’ in the arithmetic of the real numbers, seduces us into thinking that there is a uniform notation for irrational numbers (namely the notation of the infinite extension, e.g., of infinite decimal fractions.)” (BT, 138, p. 498e) / “Durch die falsche Auffassung des Wortes ‘unendlich’ und der Rolle der ‘unendlichen Entwicklung’ in der Arithmetik der reellen Zahlen, wird man zu der Meinung verführt, es gäbe eine einheitliche Notation der irrationalen Zahlen (nämlich eben die der unendlichen Extension, z.B. der unendlichen Dezimalbrüche).” (BT, 138, p. 498)

⁴⁰⁶ “As far as the irrational numbers are concerned, my investigation says only that it is incorrect (or misleading) to speak of irrational numbers by contrasting them as a type of number with cardinal numbers and rational numbers; because what are called ‘irrational numbers’ are actually different types of numbers - as different from each other as the rational numbers are different from each of these types.” (BT, 139, p. 502e) / “Was die irrationalen Zahlen betrifft, so sagt meine Untersuchung nur, daß es falsch (oder irreführend) ist, von Irrationalzahlen zu sprechen, indem man sie als Zahlenart den Kardinalzahlen und Rationalzahlen gegenüberstellt, weil man ‘Irrationalzahlen’ in Wirklichkeit verschiedene Zahlenarten nennt, – voneinander so verschieden, wie die Rationalzahlen von jeder dieser Arten.” (BT, 139, p. 502)

que ela consiste no seu modo particular de prova, de atribuição de signos, esta, como algoritmo, nada significa (cf. *BT*, 136, p. 488). Ou seja, a verdade atestada pela demonstração de uma proposição é vazia de significado. O sistema gramatical da matemática concede, através da prova das suas proposições, a verdade ou a falsidade, mas não afirma nem nega qualquer sentido que não seja matemático. As proposições matemáticas são, deste modo, desprovidas do sentido que se constitui por relação com a realidade.

Capítulo 12 – O Pensamento Religioso

No final desse conciliábulo, um velho gritou, subitamente: “De manhã, quando vier o Sol, vamos sair das cabanas, cuspir nas mãos e estendê-las para o Sol.”. [...] Perguntei o que significava aquilo, porque é que o faziam, porque é que sopravam ou cuspiam nas mãos. Em vão – “sempre fizemos isto”, diziam. Era impossível receber qualquer explicação e tive a noção clara de que, efetivamente, eles só sabem que o fazem, mas não o que fazem. Mas também nós realizamos cerimónias – acendemos a árvore de Natal, escondemos ovos da Páscoa, etc. – sem ter uma consciência clara do que fazemos.”⁴⁰⁷

Na verdade, é importante que eu também tenha que «↓ me» apropriar do desprezo dos outros por mim, como uma parte essencial e significativa do mundo visto do meu lugar.”⁴⁰⁸

O Pensamento Explicativo não Fundamenta a Verdade

A filosofia de Wittgenstein, recordemo-nos, é uma terapia dos usos da linguagem que são sem-sentido, isto é, daquilo que não se pode pensar, mas que o sentimento assistido pela vontade nos leva a pensar. Uma terapia do “[...] carácter perturbador da falta de clareza gramatical.)”⁴⁰⁹ (BT, 87, p. 302). Mas a sua eficácia depende do reconhecimento do erro e de que somente o sentimento nos leva à contradição de pensar o impensável. Deste ponto de vista, Wittgenstein procura com a sua filosofia o que ele mesmo observa na abertura das *Observações Sobre o “Ramo Dourado” de Frazer* (RFGB):

Deve-se começar pelo erro e convertê-lo à verdade.

⁴⁰⁷ JUNG, Carl Gustav, *Memórias, Sonhos, Reflexões* [Título original: *Erinnerungen, Traume, Gedanken* (1962)], Tradução do alemão de António de Sousa Ribeiro, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2019, p. 267.

⁴⁰⁸ RFGB, p. 51 / “Ja, es ist wichtig, dass ich auch die Verachtung des Andern für mich '↓ mir' zu eigen machen muss, als einen wesentlichen und bedeutsamen Teil der Welt von meinem Ort gesehen.” (RFGB, p. 50) / “It is indeed important that I must also make my own the contempt that anyone may have for me, as an essential and significant part of the world as seen by me.” (RFGB, p. 135)

⁴⁰⁹ “[...] upsetting character of grammatical unclarity.)” (BT, 87, p. 302e) / “[...] aufregende Charakter der grammatischen Unklarheit.)” (BT, 87, p. 302)

Isto é, deve-se expor a fonte do erro, senão de nada serve ouvir a verdade. Ela não pode penetrar quando outra coisa ocupa o seu lugar.

Para se convencer alguém da verdade, não é suficiente constata-la, mas deve-se encontrar o *caminho* do erro para a verdade.⁴¹⁰ (RFGB, p. 27)

A finalidade destas observações é prepararem a análise de “O Ramo Dourado” de Frazer⁴¹¹, e, de certo modo, condensam a sua crítica essencial a essa obra. Para que a verdade venha ao de cima é decisivo que o erro de onde se parte seja manifesto. Porém, ao contrário dos erros cometidos nos usos da linguagem que a sua análise gramatical procura sanar, entende o filósofo que o autor desta obra não tem razão para considerar erradas as visões e práticas mágicas e religiosas da humanidade. Em todo o caso, o erro surge e instala-se justamente quando se pretende explicá-las, opinando ou inclusive avançando teorias, nomeadamente, com o intuito de expor o erro dessas mesmas visões e práticas (cf. RFGB, pp. 28-31).⁴¹² Seria de esperar que uma tal explicação as transformasse, porém não é isso que de facto acontece, persistindo não obstante inalteradas. E isto, não porque exista uma explicação capaz de acertá-las, mas simplesmente por que não há erro algum a ser explicado. Elas não têm absolutamente nada de errado; estão para além do certo e do errado. Chega-se, pois, à conclusão de que “Aqui só se pode *descrever* e dizer: a vida humana é assim.”⁴¹³ (RFGB, p. 31).⁴¹⁴

⁴¹⁰ “Man muss beim Irrtum ansetzen und ihn in die Wahrheit überführen. // D.h. man muss die Quelle des Irrtums aufdecken, sonst nützt uns das Hören der Wahrheit nichts. Sie kann nicht eindringen, wenn etwas anderes ihren Platz einnimmt. // Einen von der Wahrheit zu überzeugen, genügt es nicht, die Wahrheit zu konstatieren, sondern man muss den *Weg* vom Irrtum zur Wahrheit finden.” (RFGB, p. 26) / “One must start out with error and convert it into truth. / That is, one must reveal the source of error, otherwise hearing the truth won't do any good. The truth cannot force its way in when something else is occupying its place. / To convince someone of the truth, it is not enough to state it, but rather one must find the path from error to truth.” (RFGB, p. 119)

⁴¹¹ FRAZER, Sir James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, One volume abridged edition, Macmillan, New York, 1922.

⁴¹² Cf. “Num símbolo religioso não está posta nenhuma opinião como fundamento. // E só à opinião corresponde o erro.” (RFGB, p. 33) / “Einem religiösen Symbol liegt keine Meinung zu Grunde. // Und nur der Meinung entspricht der Irrtum.” (RFGB, p. 32) / “No opinion serves as the foundation for a religious symbol. / And only an opinion can involve an error.” (RFGB, p. 123)

⁴¹³ “Nur *beschreiben* kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben.” (RFGB, p. 30) / “Here one can only *describe* and say: this is what human life is like.” (RFGB, p. 121)

⁴¹⁴ Transparece aqui uma posição fideísta, que considera que as crenças e práticas religiosas não se sustentam em razões que as justificam, mas são expressões de fê, de um sentimento profundo de vinculação a um poder dominante e sobrenatural que determina uma forma de vida. O primeiro dos comentadores, seguido por outros, a destacar claramente esta posição na obra de Wittgenstein foi Kai Nielsen (NIELSEN, Kai, “Wittgensteinian Fideism”, *Philosophy – The Journal of Royal Institute of Philosophy*, Volume XLII, N.º 161, 1967, pp. 191–209; NIELSEN, Kai and D. Z. Phillips,

Na verdade, estas explicações são elas mesmas um erro, porquanto apenas dão voz a sentimentos gerados com o transtorno motivado pelo que é estranho a uma certa cosmovisão. São esses sentimentos que estão por detrás da necessidade de explicação e que nos conduzem ao erro de a dar, se bem que, todavia, não se encontre nessa explicação satisfação alguma (cf. *RFGB*, pp. 28-31). O que poderia efetivamente aliviar ou dissolver esses sentimentos perturbadores seria, na sequência da explicação, a alteração dos comportamentos pretensamente errados de forma congruente com a visão de quem a faz. Mas, a total impassibilidade de quem assim se comporta aos argumentos que intentam persuadir a uma certa mudança de comportamentos, deixam intactos os sentimentos que originariamente os motivaram. A explicação, que não tem mais poder do que o de uma mera hipótese, é esmagada pelo peso da impressão causada por esses comportamentos estranhos. Um dos exemplos que, como comparação, Wittgenstein dá sobre isto é sobremaneira expressivo:

Para quem, no entanto, porventura esteja intranquilo em relação ao amor, uma explicação hipotética é de pouca ajuda. – Ela não vai tranquilizá-lo.⁴¹⁵ (*RFGB*, p. 31)

Realmente, as inquietações amorosas podem lançar-nos sofregamente na busca de explicações e elas se precipitam umas atrás das outras, e, no entanto, nenhuma delas parecerem servir de consolo. Assim, conclui o filósofo, as explicações que se dão e acolhem não teriam razão de ser, não fossem elas uma tendência humana (cf. *RFGB*, pp. 36-37).

Para Wittgenstein, o que é objetivamente devido é “[...] organizar corretamente o que se *sabe*, e nada acrescentar [...]”⁴¹⁶ (*RFGB*, p. 31). E o que se conhece e se articula

Wittgensteinian Fideism?, SCM Press, 2005, p. 396). Existem outras interpretações que consideram que o seu suposto fideísmo admite cambiantes que se desviam do que hoje em dia se considera fideísmo (cf., por exemplo, MULHALL, Stephen, “Wittgenstein on Religious Beliefs” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 755-774; COTTINGHAM, John, “The Lessons of Life: Wittgenstein, Religion and Analytic Philosophy” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays for P. M. S. Hacker*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 203-227; COTTINGHAM, John, “Wittgenstein and Philosophy of Religion” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2017, pp. 639-650).

⁴¹⁵ “Wer aber, etwa, von der Liebe beunruhigt ist, dem wird eine hypothetische Erklärung wenig helfen. — Sie wird ihn nicht beruhigen.” (*RFGB*, p. 30) / “But a hypothetical explanation will be of little help to someone, say, who is upset because of love. — It will not calm him.” (*RFGB*, p. 123)

são os factos evidentes por si mesmos. O que desta forma se concebe é – já o vimos antes – uma «presentação perspicua» (*übersichtliche Darstellung*) (cf. *BT*, 89, p. 307; cf. *RFGB*, pp. 44-45). Ou seja, uma visão do mundo dada por uma disposição não hipotética e autoevidente dos factos, em que as conexões entre eles são pesquisáveis na realidade. Nas descrições claras, a representação deixa “[...] ‘ver as concatenações’ [...]”⁴¹⁷ (*RFGB*, p. 45). Por isso, elas não admitem conexões hipotéticas, certos arranjos sinópticos dos factos entre todos os possíveis, fruto de meras alusões sobre a sua semelhança ou afinidade, ou que chamam a nossa atenção para conexões formais. Esse é o caso, chama-nos ele a atenção, das explicações históricas sustentadas em hipóteses evolucionistas.⁴¹⁸ Todas as explicações acrescentam alguma coisa ao que se conhece por experiência imediata da realidade e são, nesse sentido, representações que a conjeturam. Mas qualquer conjectura é inverificável, isto é, não se pode concluir pela sua verdade ou falsidade. E, daí, ela não servir para nos conduzir do erro à verdade.

O “caminho do erro para a verdade” só pode ser o da descrição como apresentação perspicua. Só ela mostra a verdade, uma vez que é verificável na experiência imediata e completamente livre de tudo o que não possa ser assim verificável. Os caminhos, muitas vezes sinuosos, percorridos segundo hipóteses explicativas têm origem em sentimentos e visões do mundo que nada têm que ver com a realidade tal qual ela se apresenta. Observa enfaticamente Wittgenstein que a necessidade de explicação é “a tola superstição do nosso tempo”⁴¹⁹ (*RFGB*, p. 39), um tempo em que “Nada é tão difícil do que justiça para com os factos.”⁴²⁰ (*RFGB*, p. 41). São essas explicações que levam Frazer, no “Ramo Dourado”, a caracterizar como erradas ou a insinuar serem disparatadas as práticas mágicas e religiosas consideradas primitivas. Mas a apresentação perspicua dessas práticas não legitima essa conclusão.

⁴¹⁶ “[...] richtig zusammenstellen muss, was man *weiß*, und nichts dazusetzen [...]” (*RFGB*, p. 30) / “[...] correctly piece together what one *knows*, without adding anything [...]” (*RFGB*, p. 121)

⁴¹⁷ “[...] ‘Zusammenhänge sehen’ [...]” (*RFGB*, p. 44) / “[...] ‘see the connections’ [...]” (*RFGB*, p. 133)

⁴¹⁸ “Mas eu posso ver também a hipótese evolutiva como nada mais, como ‘uma’ vestimenta de uma concatenação formal.” (*RFGB*, p. 47) / “Aber auch die Entwicklungshypothese kann ich als weiter Nichts sehen, als die ‘eine Einkleidung eines formalen Zusammenhangs.’” (*RFGB*, p. 46) / “But I can also see the evolutionary hypothesis as nothing more, as the clothing of a formal connection.” (*RFGB*, p. 133); cf. *RFGB*, p. 131.

⁴¹⁹ “[...] (der dumme Aberglaube unserer Zeit) [...]” (*RFGB*, p. 38) / “[...] (the foolish superstition of our time) [...]” (*RFGB*, p. 129).

⁴²⁰ “Nichts ist so schwierig, als Gerechtigkeit gegen die Tatsachen.” (*RFGB*, p. 40) / “Nothing is so difficult as doing justice to the facts.” (*RFGB*, p. 129)

Pelo contrário, são essas explicações que parecem a Wittgenstein ser excêntricas e espiritualmente insensíveis (cf. *RFGB*, pp. 42-43). Elas só fazem sentido para os que, como Frazer, partilham da mesma visão do mundo e dos mesmos sentimentos de transtorno com o estrangeiro. Entre eles as práticas primitivas são, efetivamente, reveladoras de uma ignorância escandalosa ou ridícula das coisas como são deveras; aos seus olhos, elas significam a superioridade das suas próprias visão e práticas. Um erro crasso que confunde verdade com presunção.

A Incomensurabilidade do Pensamento Religioso e Mitológico

As palavras que usamos quando falamos acerca de questões religiosas podem ter significados muito diversos. Esse é o caso da palavra «Deus».⁴²¹ Em diferentes religiões, essa palavra pode ter significados bastante díspares. No entanto, ignorando precisamente que ele possa ter aceções peculiares, é comum a referência ao Deus de outras religiões como se esse fosse o seu Deus (cf. *RFGB*, pp. 44-45). Isto é motivo suficiente para que certas controvérsias inter-religiosas em torno do ente divino não tenham resolução. A este propósito, G. E. Moore, nas notas que tirou dos cursos dados em Cambridge por Wittgenstein em 1930-33, reproduz as suas palavras nos seguintes termos:

[...] diferentes religiões ‘tratam coisas como fazendo sentido que outras tratam-nas como um disparate, e não meramente negam alguma proposição que outra religião afirma’ [...] ⁴²² (*MWL*, p. 103)

⁴²¹ Anat Biletzki, ao analisar as notas de Moore das aulas de Wittgenstein de 1930-33, chama a atenção para o facto de que as palavras compreendidas no conceito de religião, como sejam os casos das palavras “Deus” e “Alma”, não são usadas por referência a coisas ou substâncias, o que as distingue das palavras cujo uso tem essa referência; por outro lado, há palavras, como aquelas acabadas de mencionar, cujos usos variam com o contexto da sua aplicação, tornando-os por vezes incomparáveis, dando assim origem a significados diferentes para a mesma palavra. Conclui, pois, Biletzki que a prática e o discurso religioso são especialmente alusivos quando cotejados com outros fenómenos, e, portanto, estão rodeados de uma nebulosidade que dificulta a clarificação da sua gramática. (Cf. BILETZKI, Anat, “Wittgenstein’s discussion of ‘Use of Such a Word as «God»” in David G. Stern (ed.), *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and the Investigation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 186-190 e 192-193.)

⁴²² “[...] different religions ‘treat things as making sense which others treat as nonsense, and don’t merely deny some proposition which another religion affirms’ [...]” (*MWL*, p. 103)

A incomensurabilidade gramatical entre elas pode tornar impraticável o diálogo e gerar a incompreensão mútua. O perigo é que, ao recorrerem a palavras que possam não ter usos em comum, as religiões como que fiquem de costas voltadas umas para as outras, fechadas sobre si mesmas e avessas a qualquer forma de ecumenismo. E esse perigo é tanto mais concreto quanto mais divirjam os seus jogos de linguagem. Essa é a situação das chamadas religiões primitivas quando comparadas com as religiões dominantes. Aqui, o fosso que as separa pode ser de tal fundura que elas podem mesmo negar o reconhecimento de que partilham entre si o mesmo estatuto de religião ou, então, a estabelecer entre si hierarquia. Não lhes é concebível pôr ao mesmo nível as religiões praticadas pelo homem civilizado e esclarecido e as práticas supersticiosas dos selvagens.

Os erros de que Frazer, no “O Ramo Dourado”, acusa as religiões primitivas enfermam de um problema semelhante. São erros unicamente à luz do sistema gramatical com que se expressa, quando não há erro algum para os que, de acordo com a especificidade do seu próprio sistema, praticam essas religiões. Wittgenstein dirá, por volta do Verão de 1938:

Se uma coisa é ou não um erro – é um erro num sistema concreto. Tal como uma coisa é um erro num jogo concreto e não noutro.

Poderíamos também dizer que onde nós somos razoáveis eles não são razoáveis – querendo com isso dizer que não usam aí a razão.⁴²³ (*LC*, p. 105)

Pode, assim, acontecer que o que é um erro num certo sistema gramatical não o é noutro sistema gramatical distinto. O que diferentes sistemas têm de incomensurável inviabiliza que certos erros considerados sob o ponto de vista de um deles sejam igualmente assim considerados do ponto de vista de outros. São, neste aspeto, muitas vezes, inconciliáveis as razões pelas quais uns e outros consideram ou não algo ser um erro. As diferentes cosmovisões a que dão origem não são de modo algum harmonizáveis, mas apenas importantes para quem, com base nelas, conduz a sua vida (cf. *RFGB*, pp. 48-49). É este o motivo pelo qual:

⁴²³ “Whether a thing is a blunder or not-it is a blunder in a particular system. Just as something is a blunder in a particular game and not in another. You could also say that where we are reasonable, they are not reasonable-meaning they don't use reason here.” (*LC*, p. 59)

Frazer não consegue pensar em nenhum sacerdote que não seja, fundamentalmente, um pastor inglês do nosso tempo, com toda a sua estupidez e debilidade.⁴²⁴ (*RFGB*, p. 35)

Mas é certamente precipitado concluir que não há qualquer ligação cultural do homem civilizado ao selvagem. Na verdade, esta conclusão estaria a desprezar a evidência de “Na nossa linguagem está[r] assente toda uma mitologia.”⁴²⁵ (*RFGB*, p. 47). Não é só a vida dos povos primitivos que é determinada por mitos; também a vida civilizada é repassada de mitologia. A começar por que a nossa língua tem todos os recursos semânticos necessários para relatar os mitos primitivos. São eles que facultam o reconhecimento das suas narrativas mitológicas. Nisto vê Wittgenstein o princípio da nossa afinidade a esses povos (cf. *RFGB*, pp. 46-47).⁴²⁶ Mas as palavras com significados mitológicos, como sejam «fantasma» ou «sombra», não servem apenas para descrever as crenças primitivas; elas também são usadas para descrever as nossas próprias crenças. Dispomos amiúde, na nossa linguagem quotidiana e, sobretudo, teológica, de palavras, como «alma» e «espírito», cujo significado tem carácter mitológico.⁴²⁷ É manifesto que as proposições que as usam não são apresentações perspicuas.

Ora, segundo o pensamento wittgensteiniano, só interessam as apresentações perspicuas, e estão erradas aquelas que não o são. Conta-nos Moore que Wittgenstein defendeu, nas suas aulas em Cambridge, que as razões que a filosofia pode evocar são da mesma ordem das razões aduzidas como matéria de facto nas disputas em tribunal,

⁴²⁴ “Frazer kann sich keinen Priester vorstellen, der nicht im Grunde ein englischer Parson unserer Zeit ist, mit seiner ganzen Dummheit und Flauheit.” (*RFGB*, p. 34) / “Frazer cannot imagine a priest who is not basically a present-day English parson with the same stupidity and dullness.” (*RFGB*, p. 125)

⁴²⁵ “In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.” (*RFGB*, p. 46) / “An entire mythology is stored within our language.” (*RFGB*, p. 133)

⁴²⁶ Para uma reflexão alargada sobre o diálogo inter-religioso em Wittgenstein, ver: ANDREJČ, Gorazd, *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective*, Palgrave Macmillan, New York, 2016; e ANDREJČ, G. and D. H. Weiss (eds.), *Interpreting Interreligious Relations with Wittgenstein: Philosophy, Theology and Religious Studies*, Brill, Leiden, 2019.

⁴²⁷ Também ao nível das ações religiosas, nada parece separar as primitivas das atuais: “A ação religiosa, ou a vida religiosa do rei-sacerdote, não é diferente de toda a ação religiosa autêntica de hoje, por exemplo, de uma confissão de pecados. Também esta se pode “explicar” e não se pode explicar.” (*RFGB*, p. 33) / “Die religiösen Handlungen, oder das religiöse Leben des Priesterkönigs ist von keiner andern Art, als jede echt religiöse Handlung heute, etwa ein Geständnis der Sünden. Auch dieses lässt sich “erklären” und lässt sich nicht erklären.” (*RFGB*, p. 32) / “The religious actions, or the religious life, of the priest-king are no different in kind from any genuinely religious action of today, for example, a confession of sins. This, too, admits of being ‘explained’ and not explained.” (*RFGB*, p. 123)

com as quais se intenta através de uma exposição clara mostrar o que deveras ocorreu (cf. *MWL*, p. 106).⁴²⁸ A filosofia quando investiga sobre a razão do credo religioso ou mitológico, assim como do bem ou do belo, não procura por razões não verificáveis na realidade, sejam elas psicológicas ou transcendentais. Assim, se é filosoficamente sem sentido dizer que o belo é o que nos compraz⁴²⁹ (cf. *MWL*, p. 105) ou que o bem é o que desejamos ou idealizamos, também o é afirmar que a fé é a adesão absoluta do espírito ao divino.⁴³⁰ Quando se diz que algo é menos belo, menos bom ou menos conforme aos ditames divinos, isso significa para a filosofia que o estado em que na realidade se encontra esse algo está afastado de um estado alvo realmente possível. Somente porque este último estado é apresentável perspicuamente, pode afirmar-se graus de beleza, bondade ou convicção religiosa por comparação com a apresentação perspícua do estado de coisas atual (cf. *MWL*, p. 105). A filosofia da religião, assim como a ética e estética, só pode descrever valores que sejam relativos. E, no confronto de valores, essa descrição não consente senão constatar a diferença que é possível evidenciar entre estados de coisas «ideais» e graus de sua realização. Deste modo, nunca a filosofia pode tomar partido nos conflitos de valores inter-religiosos, nem avaliar práticas de uma religião com os valores de outra.

⁴²⁸ Esta forma de abordar a atividade filosófica em geral e, em particular, a da filosofia da religião é o que leva, mais tarde (*LC*, pp. 59-63), Wittgenstein a considerar que o discurso religioso não descreve qualquer tipo de realidade e não constitui qualquer forma de conhecimento, mas somente expressa uma convicção religiosa. No seu dicionário, Hans-Johann Glock faz equivaler esta sua posição filosófica à defesa da natureza não-cognitiva da religião (cf. GLOCK, Hans-Johann (ed.), *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 321). O seu fideísmo, aliás, tem como consequência lógica a natureza não-cognitiva da religião. Assim, aqueles autores que não reconhecem um fideísmo puro na obra de Wittgenstein, também argumentam que há aspetos que põem em causa o seu não-cognitivismo da religião (cf. MULHALL, Stephen, “Wittgenstein on Religious Beliefs”; COTTINGHAM, John, “The Lessons of Life: Wittgenstein, Religion and Analytic Philosophy” e “Wittgenstein and Philosophy of Religion”).

⁴²⁹ O que Wittgenstein afirma sobre o belo em *MWL* (p. 105) aplica-se do mesmo modo ao bem e ao credo religioso. Já sabemos que, para o filósofo, a estética e a ética são o mesmo e que a ética tem um carácter afim à religião.

⁴³⁰ Por isto se pode ver que Wittgenstein se oporia a classificar a sua filosofia da religião como fideísmo, se por este conceito se entendesse apenas «a adesão absoluta [sem razões] do espírito ao divino».

O Pensamento Religioso e a Prática Ritualista

A racionalidade da ação humana consiste, para Wittgenstein, nas regras que a determinam como compreensão da intencionalidade das suas crenças justificadas.⁴³¹ Quer-se aqui significar por racionalidade unicamente a articulação de razões de acordo com as quais agimos, emprestando essas razões intencionalidade à ação. Em que medida, podemos entender que os comportamentos humanos de carácter religioso são racionais e que, por conseguinte, têm por base crenças justificadas? Vejamos a seguinte paráfrase feita pelo filósofo a uma observação constante no “Ramo Dourado”:

Frazer diz que é muito difícil descobrir o erro na magia – e por isso ela dura tanto – porque, por exemplo, uma conjuração para trazer chuva deve, mais cedo ou mais tarde, certamente aparecer como eficaz. Mas então é muito estranho que as pessoas não notem mais cedo que, de todo o modo, mais cedo ou mais tarde chove.⁴³² (*RFGB*, p. 31)

O autor daquela obra vê na magia a crença de que a ação ritual poder produzir um certo efeito desejado, não obstante, fisicamente impossível de justificar, entregue que está essa relação ao mero acaso. A sua sucessão fortuita, mais ou menos afastada no tempo, favorecida por um contexto de iminência do putativo efeito, só pode dissimular o erro de tal crença. Admira-se, porém, que as pessoas se deixem iludir, pois o tido efeito dispensa obviamente a suposta causa para ocorrer, tamanha é a previsibilidade da sua ocorrência. O erro incrível que incorrem é o de pretensamente justificarem a crença com a causalidade inexistente da ação ritual. Frazer não concebe, pois, outra possibilidade que não seja a de que as práticas rituais daquelas pessoas estão de acordo com as suas crenças justificadas e científicas. A magia é, deste modo, por ele vista como um erro grosseiro das justificações das crenças mediante as quais se praticam os rituais.

⁴³¹ Cf. Capítulo 9.

⁴³² “Frazer sagt, es sei sehr schwer, den Irrtum in der Magie zu entdecken — und darum halte sie sich so lange — weil z.B. eine Beschwörung, die Regen herbeiführen soll, früher oder später gewiss als wirksam erscheint. Aber dann ist es eben merkwürdig, dass die Menschen nicht früher darauf kommen, dass es ohnehin früher oder später regnet.” (*RFGB*, p. 30) / “Frazer says that it is hard to discover the error in magic - and that is why it has lasted so long - because, for example, an incantation that is supposed to bring rain certainly seems efficacious sooner or later. But then it is surely remarkable that people don't realize earlier that sooner or later it's going to rain anyhow.” (*RFGB*, p. 121)

A situação descrita nesta paráfrase serve a Wittgenstein como contraponto à sua resposta à pergunta que acima levantamos. Para ele, a magia é simplesmente a representação da realização de um desejo; reside na linguagem e no simbolismo (cf. *RFGB*, pp. 34-35).⁴³³ Consideremos os exemplos seguintes apresentados pelo filósofo:

Queimar em efígie. Beijar a imagem da pessoa amada. É *claro* que isto *não* se baseia na crença numa determinada efetividade sobre o objeto que a imagem apresenta. Isso só visa uma satisfação, e também a obtém. Ou melhor, isso não visa absolutamente nada; nós agimos assim mesmo e sentimo-nos satisfeitos.

Poder-se-ia também beijar o nome da pessoa amada, e aqui seria clara a substituição pelo nome.

O próprio selvagem, que aparenta matar o seu inimigo, cuja imagem perfura, constrói realmente a sua cabana de madeira e entalha artisticamente a sua flecha, e nunca em efígie.⁴³⁴ (*RFGB*, p. 33)

Se a adoção de um filho ocorre de tal maneira que a mãe o desenha debaixo de suas roupas, é certamente insano acreditar que um *erro* está presente e que ela acredita ter dado à luz o filho.⁴³⁵ (*RFGB*, p. 35)

⁴³³ É curioso que, dada esta conceção de magia, Wittgenstein venha mais tarde a dizer, ainda sobre o já mencionado livro de Frazer, que “Por simples que pareça: a diferença entre a magia e a ciência pode ser posta nos seguintes termos: na ciência existe um progresso, mas não na magia. Na magia não existe um rumo evolutivo que resida nela mesma.” (*RFGB*, p. 57) / “So einfach es klingt: der Unterschied zwischen Magie und Wissenschaft kann dahin ausgedrückt werden, dass es in der Wissenschaft einen Fortschritt gibt, aber nicht in der Magie. Die Magie hat keine Richtung der Entwicklung, die in ihr selbst liegt.” (*RFGB*, p. 56) / “As simple as it sounds: the distinction between magic and science can be expressed by saying that in science there is progress, but in magic there isn't. Magic has no tendency within itself to develop.” (*RFGB*, p. 141) A magia e a ciência não se diferenciam quanto a serem uma representação da realização de um desejo, senão quanto à possibilidade de progredirem, a qual só é apanágio exclusivo da ciência.

⁴³⁴ “In effigie verbrennen. Das Bild der Geliebten küssen. Das basiert *natürlich nicht* auf einem Glauben an eine bestimmte Wirkung auf den Gegenstand, den das Bild darstellt. Es bezweckt eine Befriedigung und erreicht sie auch. Oder vielmehr, es bezweckt gar nichts; wir handeln eben so und fühlen uns dann befriedigt. // Man könnte auch den Namen der Geliebten küssen, und hier wäre die Stellvertretung durch den Namen klar. // Der selbe Wilde, der, anscheinend um seinen Feind zu töten, dessen Bild durchsticht, baut seine Hütte aus Holz wirklich und schnitzt seinen Pfeil kunstgerecht und nicht in effigie.” (*RFGB*, p. 32) / “Burning in effigy. Kissing the picture of one's beloved. That is *obviously not* based on belief that it will have some specific effect on the object which the picture represents. It aims at satisfaction and achieves it. Or rather: it aims at nothing at all; we just behave this way and the we feel satisfied. / One could also kiss the name of one's beloved, and here it would be clear that the name was being used as a substitute. / The same savage, who stabs the picture of his enemy apparently in order to kill him, really builds his hut out of wood and carves his arrow skillfully and not in effigy.” (*RFGB*, pp. 123 e 125)

⁴³⁵ “Wenn die Adoption eines Kindes so vor sich geht, dass die Mutter es durch ihre Kleider zieht, so ist es doch verrückt zu glauben, dass hier ein *Irrtum* vorliegt und sie glaubt, das Kind geboren zu haben.” (*RFGB*, p. 34) / “If the adoption of a child proceeds in such a way that the mother draws it from under her clothes, it is surely insane to believe that an *error* is present and the she believes she has given birth to the child.” (*RFGB*, p. 125)

Em todos estas situações, ou outras de igual cariz ritual, os comportamentos humanos não visam uma certa consequência prática; não são desempenhados com vista a com eles originar um efeito particular.⁴³⁶ Quem assim se comporta não o faz de acordo com uma crença justificada; ou melhor, não o faz seja ela justificada ou não. As crenças mostram-se nas práticas religiosas e nunca antes delas.⁴³⁷ Daí que seja insensato qualificar de erradas as práticas religiosas.⁴³⁸ As pessoas que as prosseguem não denotam falta de racionalidade, a qual só parece óbvia a quem não encontra justificação, isenta de erro clamoroso, para as crenças com que as práticas religiosas parecem concordar. Mas, ao mesmo tempo que aparentam ter comportamentos inexplicáveis, elas são capazes do exercício da razão para através da ação engenhosa construírem as suas casas e os seus utensílios. É fácil reconhecer que não são desprovidas de racionalidade quando capazes de ações conformes a crenças perfeitamente justificadas por razões práticas. É por esta razão que Wittgenstein resume os rituais mágicos não como tendo em vista a realização de desejos, mas antes a sua mera representação.⁴³⁹ Uma representação que não é acompanhada da crença de que ela, de alguma maneira, pode agir sobre poderes ininteligíveis que são efetivamente capazes de realizar os desejos.

⁴³⁶ Como sublinha Jacques Bouveresse, Wittgenstein atribui às práticas religiosas um carácter estritamente expressivo e simbólico (cf. BOUVERESSE, Jacques, “Wittgenstein critique de Frazer”, *Revue AgonE – Philosophie, Critique & Littérature*, n.º 23, 2000, pp. 35-36).

⁴³⁷ Deste ponto de vista, as crenças religiosas apresentam-se como dogmas, dispensando completamente qualquer fundamento. Nuno Venturinha explora este aspecto da filosofia da religião de Wittgenstein para demonstrar que o não dogmatismo deste filósofo não o leva necessariamente ao relativismo ou ceticismo (cf. VENTURINHA, Nuno, “Wittgenstein’s Religious Epistemology and Interfaith Dialogue”, in ANDREJČ, G. and D. H. Weiss (eds.), *Interpreting Interreligious Relations with Wittgenstein: Philosophy, Theology and Religious Studies*, Brill, Leiden, 2019, pp. 97-113).

⁴³⁸ Talvez seja esse o motivo para Wittgenstein afirmar que “Nada do que fazemos se pode defender de uma maneira absoluta. Apenas por referência a qualquer outra coisa que não se ponha em dúvida. Isto é, não se pode oferecer qualquer razão para que ajam (ou tenham agido) desta maneira, exceto que, pelo facto de o fazerem, ocasionam esta ou aquela situação, que tem de ser, de novo, aceite como um fim.” (CV, 1931, p. 33) / “Nothing we do can be defended definitively. But only by reference to something else that is established. I.e. no reason can be given why you should act (or should have acted) like this, except that by doing so you bring about such and such a situation, which again you have to accept as an aim.” (CV, 1931, p. 23e) / “Nichts, was man tut, läßt sich endgültig verteidigen. Sondern nur in Bezug auf etwas anderes Festgesetztes. D. H. es läßt sich kein Grund angeben, warum man so handeln soll (oder hat handeln sollen), als der sagt, daß dadurch dieser Sachverhalt hervorgerufen werde, den man wieder als Ziel hinnehmen muß.” (CV, 1931, p. 23)

⁴³⁹ Daí que a crueldade humana nos rituais não se pode confundir com a crueldade comum, pois só aquela tem o carácter expressivo e simbólico com que todo o ser humano está, de algum modo, familiarizado (cf. BOUVERESSE, Jaques, “Wittgenstein Critique de Frazer”, pp. 35-36).

A concepção que o filósofo tem de ser humano fá-lo impressionável com os fenómenos da vida, assombrado com o seu mistério, especialmente aqueles que fazem parte integrante da sua vida.⁴⁴⁰ E com o “despertar da mente do homem”, que é uma separação da sua união original com as bases da vida, o mistério adquire sentido cultural. É, nem mais nem menos, este despertar que o leva a rituais de veneração, personificação e magia. Este é o motivo que faz Wittgenstein acreditar que há algo de certo na afirmação de que o homem é um animal cerimonial, que através de rituais celebra o culto desses mistérios (cf. *RFGB*, pp. 129 e 139). O que se destaca, no entanto, no seu culto, se comparado a outro tipo de ação humana, é o facto do seu sentido não ter conexão a crenças:

Antes, o característico da ação ritual é não ter nenhum parecer, nenhuma opinião, como se ela fosse verdadeira ou falsa, conquanto uma opinião – uma crença – possa ela mesma também ser ritual, pertencer a um rito.⁴⁴¹ (*RFGB*, p. 41)

[...] onde estes costumes e concepções andam juntos, o costume não decorre da concepção, mas ambos já estão de facto ali.⁴⁴² (*RFGB*, p. 29)

⁴⁴⁰ Eis o modo como Wittgenstein põe em evidência o espanto humano com a vida: “Que a sombra de uma pessoa, que vemos como uma pessoa, ou a sua imagem no espelho, que chuva, trovoadas, as fases da lua, a mudança das estações, a semelhança e a diferença dos animais entre si e com as pessoas, as manifestações da morte, o nascimento e a vida sexual, em suma, tudo o que as pessoas todos os anos percebem em redor de si, e ligam de múltiplas maneiras entre si, é compreensível que se apresentem //desempenhem um papel// no seu pensamento (na sua filosofia) e nos seus costumes, ou é de facto isto o que nós realmente sabemos e é interessante.” (*RFGB*, p. 39) / “Dass der Schatten des Menschen, der wie ein Mensch aussieht, oder sein Spiegelbild, dass Regen, Gewitter, die Mondphasen, der Jahreszeitwechsel, die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Tiere unter einander und zum Menschen, die Erscheinungen des Todes, der Geburt und der Geschlechtslebens, kurz alles, was der Mensch jahraus jahrein um sich wahrnimmt, in mannigfaltigster Weise mit einander verknüpft, in seinem Denken (seiner Philosophie) und seinen Gebräuchen eine Rolle spielen wird, ist selbstverständlich, oder ist eben das, was wir wirklich wissen und interessant ist.” (*RFGB*, p. 38) / “It goes without saying that a man's shadow, which looks like him, or his mirror-image, the rain, thunderstorms, the phases of the moon, the changing of the seasons, the way in which animals are similar to and different from one another and in relation to man, the phenomena of death, birth, and sexual life, in short. everything we observe around us year in and year out, interconnected in so many different ways, will play a part in his thinking (his philosophy) and in his practices, or is precisely what we really know and find interesting.” (*RFGB*, pp.128-129)

⁴⁴¹ “Vielmehr ist das Charakteristische der rituellen Handlung gar keine Ansicht, Meinung, ob sie nun richtig oder falsch ist, obgleich eine Meinung – ein Glaube – selbst auch rituell sein kann, zum Ritus gehören kann.” (*RFGB*, p. 40) / “Rather, the characteristic feature of ritualistic action is not at all a view, an opinion, whether true or false, although an opinion - a belief - can itself be ritualistic or part of a rite.” (*RFGB*, p. 129)

⁴⁴² “[...] Wo jener Gebrauch und diese Anschauung zusammengehen, dort entspringt nicht der Gebrauch der Anschauung, sondern sie sind eben beide da.” (*RFGB*, p. 28) / “[...] where that practice and these views occur together, the practice does not spring from the view, but they are both just there.” (*RFGB*, p. 119)

A ação ritualista não parte de crenças; mesmo quando coocorrem, não existe nexos entre elas. Mas, na circunstância de as crenças serem elas mesmas ações ritualistas, essas crenças não estão de acordo com outras não ritualistas, ainda que as justifiquem. Quer isto, então, dizer que a prática religiosa não ocorre como compreensão da intencionalidade das crenças religiosas ou não religiosas; elas não são uma projeção de intenções humanas.⁴⁴³ A ligação possível entre elas é apenas a que resulta da descrição perspicua das ações ritualistas, em que a descrição são crenças que traduzem a sua compreensão. Evidentemente, esta compreensão nada tem de supersticioso ou mágico (cf. *RFGB*, p. 133). Mas já o mesmo não podemos assegurar quando essas crenças são compreensões explicativas, sobretudo se baseadas no preconceito que surge no seio de uma cosmovisão específica.

Se os rituais não projetam intenções humanas, se a magia e a personificação são somente uma forma de representação (cf. *RFGB*, pp. 34-35) e se a veneração não é mobilizável por razões (cf. *RFGB*, pp. 52-53), então o que motiva estes comportamentos humanos? É a nossa natural tendência para obter explicações que faz com que queiramos, também nestes casos, saber as motivações humanas, acerca das quais, porém, Wittgenstein nada diz a não ser que “[...] a vida humana é assim.”⁴⁴⁴ (*RFGB*, p. 31). O comportamento ritual não é de forma alguma propositado, embora o ser humano possa sentir-se com ele satisfeito (cf. *RFGB*, pp. 32-33). É com o despertar do espírito do homem para os mistérios da vida, com as fortes impressões que eles lhe provocam, que esse comportamento se manifesta. Mas, as práticas rituais particulares não parecem ter fundamento, podendo perfeitamente assumir formas variadas⁴⁴⁵:

⁴⁴³ Deste modo, as práticas religiosas não assentam em doutrinas, mas, como John Cottingham faz notar, estas podem ser compreendidas à luz daquelas, ou mesmo serem parte das práticas ou estarem implicadas mutuamente (cf. COTTINGHAM, John, “The Lessons of Life: Wittgenstein, Religion and Analytic Philosophy”, pp. 208-211).

⁴⁴⁴ “[...] so ist das menschliche Leben.” (*RFGB*, p. 30) / “[...] this is what human life is like.” (*RFGB*, p. 121)

⁴⁴⁵ Sugere Wittgenstein que se poderia inclusive inventar práticas primitivas que elas muito provavelmente se encontrariam na realidade (cf. *RFGB*, pp. 36-37). Esta possibilidade deve-se a essas práticas inventadas emanarem de um “espírito comum”: “Todas essas diferentes práticas mostram que não se trata aqui da filiação de uma a outra, mas de um espírito comum. Poder-se-ia inventar (fabricar) todas essas mesmas cerimónias. E o espírito pelo qual as inventaríamos, seria precisamente o seu espírito comum.” (*RFGB*, p. 71) / “Alle diese verschiedenen Gebräuche zeigen, dass es sich hier nicht um die Abstammung des einen vom andern handelt, sondern um einen gemeinsamen Geist. Und man könnte alle diese Zeremonien selber erfinden (erdichten). Und der Geist, aus dem man sie erfände, wäre eben ihr gemeinsamer Geist.” (*RFGB*, p. 70) / “All these different practices show that it is not a question of the derivation of one from the other, but of a common spirit. And one could invent (devise) all these

Que talvez o rei de uma tribo seja preservado da visão de todos, podemos muito bem conceber, mas também que todo o homem da tribo deva vê-lo. Este último poderia vir a ocorrer certamente não para qualquer um de modo mais ou menos casual, mas ele seria *mostrado* ao povo. Talvez não fosse permitido a ninguém tocar nele, talvez, no entanto, todos *tivessem* que tocá-lo.⁴⁴⁶ (RFGB, p. 37)

Wittgenstein estabelece, todavia, uma analogia entre os ritos e aquelas nossas ações impetuosas e impensadas, como quando partimos violentamente um prato tomados de uma fúria incontida. Ações-instintivas é o nome que lhe parece conveniente para designá-las, concluindo, “E todos os ritos são desse tipo”⁴⁴⁷ (RFGB, p. 53). Ou seja, unicamente o instinto, como impulso natural e espontâneo, pode caracterizar os comportamentos rituais. Impulso que, justamente por ser natural, não tem origem numa explicação histórica.⁴⁴⁸ A explicação instintiva, anistórica, dos ritos é toda a explicação que dispomos.

ceremonies oneself. And precisely that spirit from which one invent them would be their common spirit.” (RFGB, p. 151)

⁴⁴⁶ “Dass etwa der König eines Stammes für niemanden sichtbar bewahrt wird, können wir uns wohl vorstellen, aber auch, dass jeder Mann des Stammes ihn sehen soll. Das letztere wird dann gewiss nicht in irgendeiner mehr oder weniger zufälligen Weise geschehen dürfen, sondern er wird den Leuten *gezeigt* werden. Vielleicht wird ihn niemand berühren dürfen, vielleicht aber jeder berühren *müssen*.” (RFGB, p. 36) / “We can easily imagine, for example, that the king of a tribe is kept hidden from everyone, but also that every man in the tribe must see him. Certainly, then, the latter will not be left to happen in some more or less chance manner, but he will be *shown* to the people. Perhaps no one will be allowed to touch him, but perhaps everyone *must* touch him.” (RFGB, p. 127)

⁴⁴⁷ “Und dieser Art sind alle Riten.” (RFGB, p. 52) / “And all rites are of this kind.” (RFGB, p. 137)

⁴⁴⁸ Na segunda parte das *Observações Sobre o “Ramo Dourado” de Frazer*, Wittgenstein elabora um pouco mais esta sua tese de que as ações rituais são anistóricas. Aí ele sublinha que as práticas rituais podem obviamente ser antigas, mas apenas os sentimentos que a acompanham ao longo do tempo podem sofrer alterações significativas, e é a experiência interior, e não a história das práticas, que as tornam profundas e impressivas (cf. RFGB, pp. 58-64). Que a impressão que elas possam produzir no ser humano são fruto do seu pensamento, mas igualmente do seu passado, na relação vivenciada com outros e consigo mesmo (cf. RFGB, pp. 70-71). E quando se procura pela origem dessas práticas, somente a convicção pode dar suporte a qualquer hipótese de origem (RFGB, pp. 64-65).

Notas Conclusivas

1.

Os únicos problemas filosóficos autênticos, assevera Wittgenstein, são gramaticais e estes são os falsos problemas filosóficos. A ascendência da afetividade e da vontade sobre a atividade intelectual do filósofo levam-no a problematizar o que não pode encontrar resposta na gramática e por caminhos que intentam transpor os limites da linguagem, descambiando no discurso sem-sentido. É a sua vontade que cria as dificuldades de compreensão que não se resolvem na simples descrição do mundo, da sua autoevidência, a não ser na conjectura irrefreável e na analogia espúria. Isto é o que está por detrás do “[...] carácter perturbador da falta de clareza gramatical.”⁴⁴⁹ (*BT*, 87, p. 302). Filosofar é, assim, uma espécie de terapia que expõe a origem volitiva dos pretensos problemas filosóficos cujas soluções forçam a linguagem a romper com a sua gramática, que mais não permite que a representação simbólica do mundo. Se esses problemas não têm cabimento gramatical, devem-se, então, somente à vontade de quem os dispõe. Clarificar o que são usos gramaticais da linguagem é, assim, essencial para prosseguir essa finalidade. São nos usos quotidianos e não reflexivos das palavras que se pode encontrar uma «presentação perspicua» das regras de representação dos fenómenos, do mundo autoevidente. O querer escapar a essas regras por força de uma afetividade que não se contenta com o mundo como ele é constitui um problema gramatical que a filosofia wittgensteiniana, blindada contra as insídias do sentimento, se propõe dissipar. A metafísica e a interioridade psíquica são os seus alvos preferenciais.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ “[...] upsetting character of grammatical unclarity.” (*BT*, 87, p. 302e) / “[...] aufregende Charakter der grammatischen Unklarheit.” (*BT*, 87, p. 302)

⁴⁵⁰ De acordo como P. M. S. Hacker, para Wittgenstein, ou as proposições metafísicas são proposições gramaticais ou, então, são sem-sentido. A possibilidade da metafísica é a gramática. A essência é o que a gramática mostra como convenções conceptuais e não o que no mundo tem carácter necessário. E o que no mundo é uma verdade necessária é apenas um reflexo do sentido determinado pelas normas de representação. (Cf. HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, pp. 193-206) Diz-nos Hans-Johann Glock que as proposições metafísicas, como as lógicas e matemáticas, são proposições necessárias, porque são proposições gramaticais e, como tais, normativas e anteriores à experiência, mas que não se encontram num plano para além da realidade física, senão no estrito plano das regras que investem de sentido a prática intencional da linguagem (cf. GLOCK, Hans-Johann, “Necessity and Normativity” in Hans Sluga and David G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to*

2.

A ideia de que o pensamento consiste na articulação de signos como a parte visível de uma engrenagem oculta é um dos problemas gramaticais a que Wittgenstein dedica, compreensivelmente, uma particular atenção, não fosse o pensamento, ou melhor os seus erros, o objeto da sua filosofia. A analogia que preside a esta ideia é a do mecanismo dissimulado na operação da máquina, de acordo com a qual também a linguagem é a manifestação do pensamento que se desenrola segundo um processo encoberto. Intrigada com o mistério da linguagem, capaz da representação simbólica, a tradição filosófica atribui ao conceito de pensamento a dimensão simbólica dos signos linguísticos; o pensamento é, nestes termos, um processo interior de significação de que são exteriorizáveis apenas os signos que fazem as vezes da realidade. Mas, como apenas é cognoscível a articulação destes signos, o que inferimos a partir deles, por semelhança ao que se passa com o mecanismo e a atividade da máquina, para o funcionamento do pensamento não é senão um erro cometido por recurso a uma falsa analogia. Não há qualquer evidência que autorize a inferência da linguagem para o pensamento. O mesmo se pode dizer quanto à possibilidade de o pensamento ocorrer sem a linguagem. Ora, a gramática da palavra «pensamento» não distingue um interior inaparente do exterior aparente. A gramática mostra que o pensamento se expressa na linguagem e existe simplesmente enquanto assim se expressa. Consequentemente, a gramática da linguagem é a da expressão do pensamento, ou seja, as regras de uso das palavras são as regras de expressão do pensamento.

3.

Um elemento essencial do pensamento é a sua intencionalidade: quando se exprime, fá-lo sempre para se referir a algo que, para Wittgenstein, só pode ser a experiência da realidade. Não se julgue que o pensamento seja por si mesmo intencional, apenas a expressão do pensamento o pode ser, se não se quiser regressar à ideia errada do processo velado de pensamento. É a própria linguagem que faz notar a

Wittgenstein, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 183-186). Em oposição a uma leitura das proposições gramaticais como proposições necessárias, ver: KUUSELA, Oskari, *The Struggle against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, pp. 184-214.

sua intencionalidade ao referir-se aos seus próprios conteúdos. De tal modo que a não compreensão imediata de uma proposição é sucedida por proposições que interpretam a sua intenção constituindo desse modo a sua compreensão. Aliás, a interlocução ou, em geral, a ação humana concordante com a expressão do pensamento são justamente a compreensão da intenção do que proferimos. Assim é com a expressão que denota crenças ou comandos com as quais se concerta a nossa ação – também esta é a compreensão da intenção dessas crenças ou comandos. Logo, nada medeia a linguagem e a ação, a compreensão não é um processo do pensamento que decifra o simbólico e possibilita a resposta no ato, não é uma condição prévia, um conhecimento necessário à possibilidade desse ato. A ação, seja ela articulada, escrita ou falada, ou não articulada, concertada com a proposição é a sua compreensão.

4.

A intencionalidade das proposições sob a forma de expectativa, desejo e crença não é de todo relativa a estados psíquicos. As expressões de expectativa ou desejo não se referem a um estado interior de carência na pendência de poder vir a ser colmatada com a ocorrência futura do que é esperado ou desejado. Tais expressões referem-se efetivamente a factos esperados ou desejados que, caso venham a ocorrer, não realizam uma disposição interior de espera, nem satisfazem um sentimento de aspiração ou ânsia ou um apetite. Ambas apenas exprimem um facto ausente cuja ocorrência pode ser descrita como «O facto p é o facto esperado (desejado) na proposição de expectativa (desejo) do facto p». Assim, estas expressões não aludem ao que motiva a ação humana; não são elas que falam sobre o que impulsiona ou regula a sua ação. Já as expressões de crença são, pelo contrário, razão para se agir de certo modo. É porque se tem razões para acreditar que as coisas são de maneira determinada que se quer agir de acordo com ela. Mas, para Wittgenstein, primeiro, querer agir é já agir, pois nada separa a vontade da ação; segundo, toda a ação é determinada pelas suas próprias regras, pelo que é segundo essas regras que se age de acordo com as crenças; e terceiro, a ação concordante com as crenças é a sua compreensão. Sublinhar, por último, que as expressões de crença não transmitem sentimentos, uma vez que tão-só as razões as

justificam: “Podemos acreditar com palavras.”⁴⁵¹ (*BT*, 84, p. 289) Porém, não é possível fundamentar as razões das crenças, não sendo elas mais do que julgamos ser boas razões. Daí que as ações baseadas em crenças sejam igualmente infundadas; não há fundamento para as ações intencionais, isto é, as ações que estão de acordo com a intencionalidade de uma crença.

5.

O pensamento intenciona a realidade representando-a através da linguagem. Mas, sobre essa representação, a linguagem não é capaz de descrever como é que ela se processa, como se estabelece a relação da realidade com os seus símbolos. O que a linguagem é capaz de fazer é explicar o que os signos significam, quer dizer o que eles representam. Deste ponto vista, não é lícito afirmar que a realidade determina a sua representação na linguagem, mas sim que ela é a razão pela qual a linguagem é intencional. Tendo, porém, a linguagem a sua própria estrutura, o que ela representa obedece às suas regras, e por isso a descrição de um facto adquire o seu sentido na escolha das palavras que compõem a proposição entre todas as proposições possíveis de formar no sistema da linguagem. A proposição é uma possibilidade de descrição de um facto entre todas as possíveis proposições alternativas de o descrever, que no seu conjunto constituem uma ordem de possibilidades de lhe atribuir um sentido que lhe é fornecido pela própria estrutura da linguagem. Mas como verificar se essa possibilidade é verdadeira ou falsa, quando não se conhece o modo de projecção da proposição no facto? Ao confinar a filosofia ao fenómeno da linguagem que representa a experiência imediata da realidade, o que não se compreende nesse fenómeno é considerado, por Wittgenstein, metafísica. Como tudo o que a linguagem pode constatar é a proposição e a sua intenção de descrever um facto, não lhe sendo possível verificar a concordância ou a não concordância entre eles, é metafísica o que quer que ela diga sobre a harmonia entre a linguagem e o mundo. Portanto, por não ser possível afirmar ou negar essa concordância, não é possível dizer que uma proposição é verdadeira ou falsa, a não ser que isso não dependa do confronto com a realidade, mas tão-somente da própria linguagem. É precisamente isso que é defendido por Wittgenstein, nas suas próprias

⁴⁵¹ “One can believe with words.” (*BT*, 84, p. 289e) / “Man kann in Worten glauben.” (*BT*, 84, p. 289)

palavras: “*Tudo é realizado na linguagem.*”⁴⁵² (BT, 80, p. 279) Só a linguagem pode declarar como verdadeiro ou falso o que ela própria afirma ou nega. A harmonia entre a linguagem e o mundo é decidida exclusivamente pela linguagem, como quando diz, como se de um cálculo se tratasse, «A proposição do facto p é verdadeira porque concorda com a proposição que descreve o facto p». Como facilmente se entende, as proposições que declaram a verdade ou a falsidade de outras proposições não alteram o valor destas últimas proposições, que é exatamente o mesmo de todas as proposições possíveis de enunciar. A única coisa que diferencia as proposições entre si é o seu sentido.

6.

Argumenta Wittgenstein que as palavras não adquirem o seu significado por referência ao que representam, mas é no seio da própria linguagem que se dá a sua formação. É o uso regulado das palavras nas proposições que lhes confere o seu significado, sendo o sentido dessas proposições a articulação do significado das palavras que as compõem. As proposições têm o sentido possível de formar segundo as relações internas do sistema de linguagem. Deste modo, configura-se um sistema de proposições a que corresponde um sistema de significados. Assim, quem compreende uma proposição é porque compreende todo o sistema de linguagem onde ela se insere. Mas isto de maneira nenhuma quer dizer que os usos da linguagem se fazem em abstrato. Porque a linguagem é intencional, os sentidos das proposições só são possíveis de compreender quando são parte de jogos de linguagem que os colocam em contextos de aplicação, onde releva o que imaginamos, desejamos, acreditamos e agimos por relação à realidade concreta. Apenas através destes jogos de linguagem se outorga intencionalidade aos usos que fazemos das palavras. E é essa intencionalidade que dirige os cálculos que determinam esses usos como movimentos no jogo de linguagem. Embora as relações internas do sistema de linguagem conformem as possibilidades de sentido das proposições, elas só se realizam quando as proposições se tornam lances no jogo de linguagem. A proposição tem, pois, um sentido descontextualizado quando não participa desse jogo, quando os usos das palavras não se jogam no contexto da vida

⁴⁵² “*Everything is carried out in language.*” (BT, 80, p. 279e; cf. 81, pp. 281 e 283) / “*In der Sprache wird alles ausgetragen.*” (BT, 80, p. 279)

quotidiana. Algo muito diferente são aquelas proposições que, por serem impensáveis, nem sequer se enquadram nas possibilidades de sentido configuradas pelo sistema de linguagem. São assim todas as proposições metafísicas.

7.

Os usos das palavras em jogos de linguagem evidenciam seguir regras que são instrumentos de representação que dotam as palavras de significado. Estas regras são como convenções sociais que regulam esses usos que se deixam perceber nas proposições empíricas, mas, elas mesmas, não são proposições empíricas sobre os usos das palavras. Na verdade, usamos as palavras sem que se saiba o que regula o seu uso. Embora a investigação gramatical consista justamente em investigar essas regras nos usos que fazemos das palavras expressando-as em proposições gramaticais, não é possível a estas proposições determinar integralmente o conteúdo destas regras. Aliás, não é possível definir completamente o conceito de regra, como não o é para qualquer outro conceito, pois todos eles se caracterizam por serem imprecisos. Mas, justamente porque as regras de uso de uma palavra não são a sua definição, a vagueza conceptual não limita os usos que dela fazemos e a sua compreensão. Mesmo porque, além do mais, é concebível que as regras de uso das palavras não determinem completamente o seu uso, da mesma maneira que as regras de trânsito não condicionam todos os movimentos do trânsito, nem as leis conformam todas as ações humanas. As regras gramaticais não são dogmas, podendo haver proposições que não as seguem. Esta circunstância, mas também os obstáculos à investigação e a flutuação do significado das palavras ao longo do tempo podem não permitir fixar essas regras. É, porém, certo que as regras determinadas pela investigação gramatical não conseguem assegurar uma descrição precisa da realidade. O máximo que seguir estas regras permite é a sua descrição aproximada.

8.

Quando falamos ou escrevemos, mas também quando compreendemos o que desse modo dizemos, devemos-lo ao seguimento de regras sem, normalmente, ter

consciência de que as estamos a seguir. O que nos leva a seguir essas regras tem origem na aprendizagem da linguagem, mas não só não temos memória de como as aprendemos, como o uso que passamos a fazer das palavras não contém o modo de aprendizagem dessas regras. Simplesmente, passamos a usá-las com uma certa ordem que, no interior de uma comunidade linguística, confere sentido ao que dizemos. Considerar que com essa aprendizagem se adquire uma capacidade, de que não se é ciente, é presumir a existência de uma qualidade interior responsável pelo exercício da linguagem de que absolutamente nada se sabe, nem se pode saber. Perceber no uso das palavras padrões que supostamente caracterizam leis mecânicas cujos mecanismos, adquiridos por aprendizagem, operam encobertos é pressupor erradamente, como vimos, que as regras são proposições empíricas passíveis de verificação. Tomar essa aprendizagem como forma de aquisição de conhecimento gramatical, tácito ou explícito, que o pensamento aplica quando se expressa é recair numa falsa analogia, como se as palavras ganhassem o seu significado pela sua associação a imagens memoradas da realidade que somos incapazes de exhibir. Para Wittgenstein, seguir regras é unicamente o ato por si só de as seguir. É da natureza de toda a ação humana ser determinada por regras, mas só ela pode originá-las. As regras surgem com a expressão do pensamento, pelo que seguir regras é expressá-las. Elas estão presentes apenas enquanto as seguimos ao expressarmos o que pensamos. Só a investigação da gramática, e não, em geral, a prática quotidiana da linguagem, quer saber quais são as regras que seguimos quando usamos as palavras em proposições. É só de um ponto de vista gramatical que se pode encarar a linguagem, como a encara Wittgenstein, como um cálculo num jogo de linguagem, um processo de aplicação e concatenação de regras em contextos específicos. Um cálculo que, obviamente, não é uma operação oculta realizada pelo pensamento, mas antes um cálculo que mais não é do que a gramática da palavra “cálculo”, tal qual o “pensamento” é a gramática desta palavra. Porém, é importante assinalar que a prática comum da linguagem assenta em crenças gramaticais. Os falantes de uma língua acreditam que o que dizem tem sentido, e se questionados sobre esse sentido, enunciam proposições gramaticais que esclarecem as regras das palavras que usaram, justificando, desse modo, as suas crenças gramaticais, que são as partilhadas por uma comunidade linguística.

9.

As regras gramaticais são arbitrárias porque anteriores a qualquer possibilidade de conferir sentido a um signo (cf. *BT*, 56, p. 185). Não respondem, por conseguinte, perante a realidade representada pelos usos de palavras que seguem essas regras, mas, pelo contrário, a sua representação responde tão-só perante o sistema de linguagem: não é a realidade, senão a própria linguagem que justifica os usos que fazemos das palavras. A intencionalidade da linguagem indica-nos apenas que ela se refere à realidade intentando a sua representação, mas esta, porém, é realizada de acordo com um sistema de regras autónomo. Escolhemos as palavras a usar para essa representação. Contudo os usos que delas fazemos com esse propósito estão já determinados por regras cuja possibilidade de justificação são outras palavras que escolhemos usar seguindo as suas próprias regras. A própria linguagem, como sistema independente do que lhe é exterior, pode denotar essas regras em proposições gramaticais como justificação exclusiva de proposições não-gramaticais. No fundo, apenas regras gramaticais podem determinar a justificação de outras regras gramaticais, tornando-se assim clara a autossuficiência do sistema gramatical. Uma importante consequência disto é que a gramática, apesar de assegurar a ligação à realidade, através do cálculo aplicado em jogos de linguagem, e assim o sentido do que dizemos e a sua compreensão, não acrescenta absolutamente nada sobre como se decide a verdade ou a falsidade de uma proposição por relação a essa realidade. Mas atenção, todo o sentido do que dizemos é arbitrário, pois não só o cálculo, dada a arbitrariedade das regras, se processa independentemente da realidade, como os jogos de linguagem, onde o cálculo manifesta a sua intenção, são igualmente arbitrários. Entende-se perfeitamente que os jogos de linguagem sejam arbitrários, uma vez que nada liga as palavras às ações (cf. *BT*, 45, p. 152). Toda a justificação das ações é uma justificação das palavras usadas para as descrever; o que se diz sobre uma ação pode até não ter justificação e, contudo, essa ação pode ter o efeito desejado. Mais uma vez, tudo acontece dentro da linguagem. Todavia, quem entra no jogo de linguagem fá-lo em plena intenção e joga-o calculando as suas ações e certo das suas consequências. Vive, do ponto de vista gramatical, uma espécie de ilusão.

Na filosofia de Wittgenstein do *BT*, a semelhança de abordagem entre a linguagem natural e a linguagem matemática é, de facto, assinalável. Ambas, de forma muito geral, são sistemas autónomos com gramáticas que são cálculos que, em jogos, usam signos de acordo com regras arbitrárias. A forma dos signos usados é irrelevante, pois devem apenas ao cálculo a sua justificação. É, por esta razão, que os conceitos numéricos não são, para Wittgenstein, de todo necessários à aritmética, por ser possível realizar cálculos aritméticos com conceitos não numéricos. Mas, na matemática, demarcando-se aqui nitidamente da linguagem natural, as suas proposições não são providas de sentido que não seja o que lhe é dado pela sua prova e os seus cálculos valem por si mesmos, quando os problemas matemáticos são meros problemas de cálculo pelo cálculo cuja solução determina a verdade ou a falsidade das proposições matemáticas. Somente o sistema gramatical de acordo com o qual se realizam os cálculos matemáticos pode sustentar a prova da verdade ou falsidade de uma proposição. À partida, a forma geral das proposições matemáticas permite reconhecer a possibilidade de uma certa proposição ser provada no sistema que integra. Porém, a sua prova tem de ser construída dentro do sistema, segundo um dado método, que demonstra, montada em cálculos, a formação ou não da proposição. Wittgenstein distingue, neste ponto, as provas indutivas da aritmética das provas algébricas. Ao contrário destas últimas, as primeiras não permitem concluir pela verdade ou falsidade de uma proposição universal. A prova recursiva, a inferência necessária à generalização, a que se recorre na aritmética não serve à prova algébrica baseada em leis matemáticas e em cálculos dedutivos. A matemática é um sistema puramente algorítmico que não é compatível com os conceitos «todos» ou «totalidade» e «infinito», usados na inferência aritmética, que se refiram a extensões numéricas que estão sempre para além do que é possível calcular. Num sistema algoritmo, estes signos não são numéricos, são signos que, como os outros, só podem ser determinados pelo cálculo. Em suma, a matemática mostra-se, deste modo, infundada, pois a arbitrariedade das regras de cálculo não consente que este sirva para a fundamentar – o cálculo resume-se à sua própria aplicação (cf. *BT*, 112, p. 385) não permite fundamentá-la na aplicação da matemática à realidade. Por isso, a verdade de uma proposição matemática nada significa, já que a sua demonstração não visa afirmar ou negar um sentido que não seja o dado pela própria

demonstração. Não é, pois, de estranhar que Wittgenstein diga que “Para mim, um cálculo é tão bom quanto outro.”⁴⁵³ (*BT*, 116, p. 400).

11.

Quando se procura explicar, à luz de uma certa cosmovisão, o que nos escandaliza por precisamente chocar com ela, por nos parece ser um erro incompreensível e imbecil, perde-se de vista que a explicação do erro em nada muda a alteridade, que subsiste o transtorno com ela, apesar dessa explicação. Na perspectiva de Wittgenstein, Frazer em “O Ramo Dourado” incorre nesse logro, ao explicar os erros clamorosos que caracterizam a visão e as práticas mágicas e religiosas dos povos primitivos. Uma explicação que é infrutífera a conduzi-los à verdade, porquanto as suas práticas estão para além das justificações, do erro e da verdade. As coisas não deixam de ser como são por causa das explicações; aliás, elas são como são livres de toda a justificação. E elas assim aparecem numa apresentação perspicua da linguagem, onde as coisas vêm com a sua disposição imediata, autoevidente, sem conexões hipotéticas ou teóricas, como acontece com as explicações científicas ou historicistas e evolucionistas. Só a apresentação perspicua tem a possibilidade de mostrar o erro e, ao mostrá-lo, o caminho do erro para a verdade. E através dela é possível chegar às regras de uso das palavras e verificar que diferentes crenças religiosas podem ter regras gramaticais diferentes para a mesma palavra, como é o caso da palavra «Deus». No limite, diferentes religiões podem ter, no todo ou em parte, sistemas gramaticais e jogos de linguagem incomensuráveis, gerando entre si incompreensão ou inviabilizando mesmo o diálogo inter-religioso. Os erros que aponta Frazer em “O Ramo Dourado” às religiões primitivas sofrerão em certos casos desta incomensurabilidade gramatical. Aquilo que ele chama erros sê-lo-ão nos termos do seu sistema gramatical e dos seus jogos de linguagem naqueles aspetos que diferem do sistema gramatical e dos jogos de linguagem das religiões dos povos primitivos.⁴⁵⁴ Mas, sugere Wittgenstein, que aquilo

⁴⁵³ “For me one calculus is as good as another.” (*BT*, 116, p. 400e) / “Einer ist für mich so gut wie der andere.” (*BT*, 116, p. 400)

⁴⁵⁴ As diferenças entre sistemas gramaticais apontam, em Wittgenstein, para um relativismo conceptual. As diferenças de cada sistema gramatical não lhe criam vantagem ou desvantagem de qualquer tipo relativamente a outros sistemas gramaticais. Por isso, diferenças conceptuais geradas por pontos de vista gramaticais distintos não são, entre si, mais ou menos verdadeiras ou racionais. A superioridade

que possa separar o homem primitivo do civilizado não pode fazer-nos ignorar o que têm em comum. Não só as sociedades primitivas são mitológicas, também “Na nossa linguagem está assente toda uma mitologia.”⁴⁵⁵ (*RFGB*, p. 133). E quanto à censura de Frazer às práticas mágicas primitivas, ela ancora-se na ideia de que essas práticas são realizadas de acordo com crenças cuja justificação é errada, revelando sobretudo manifestos erros científicos. Mas, diz-nos Wittgenstein, que a única razão dessas práticas é simbolizar a realização de desejos; não o fazem, por conseguinte, na expectativa de os realizar, como se elas provocassem uma consequência desejada. As práticas mágicas são meramente expressivas, de tipo instintivo, e não a compreensão de crenças.

conceptual é sempre relativa a um ponto de vista gramatical. (Para uma discussão e defesa do relativismo conceptual, ver: GLOCK, Hans-Johann, “Relativism, Commensurability, and Translatability” in John Preston (ed.), *Wittgenstein and Reason*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 21-45.)

⁴⁵⁵ “In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.” (*RFGB*, p. 46) / “An entire mythology is stored within our language.” (*RFGB*, p. 133)

CONCLUSÃO

*Muitas vezes pensamos – e eu mesmo cometo amiúde esse erro – que tudo o que pensamos pode ser escrito. Na realidade, só se pode escrever, isto é, sem fazer algo estúpido e inapropriado, o que surge em nós na forma de escrita. Tudo o resto parece cômico e como se fosse sórdido. Ou seja, algo que precisa ser apagado.*⁴⁵⁶

1.

O pensamento filosófico de Wittgenstein é dominado por uma perspectiva lógica. Apesar de ter sofrido, a partir do ano de 1929, algumas transformações significativas, no fundo o que muda é a sua forma de entender a lógica, continuando, no entanto, esta a determinar o seu pensamento. Com esta transição, a lógica não perde a sua natureza gramatical. Enquanto no *TLP* temos um sistema de regras fixas de uso de proposições elementares dado pela sintaxe lógica, constituindo a estrutura necessária de formas lógicas subjacente a qualquer linguagem e que é comum às formas lógicas do mundo, com as *PR* e o *BT* a lógica passa a ser um sistema de regras de uso de palavras em proposições, cujas regras deixam de ser regras de uma linguagem lógica e tornam-se expressões da própria linguagem natural como explicação do significado das palavras dessa mesma linguagem, uma explicação, portanto, do que é que elas podem representar do mundo, mas que, não obstante, lhe é completamente arbitrária. A filosofia desta segunda fase abandona a lógica formal e a possibilidade de determinar a estrutura lógica do mundo. Resta apenas a estrutura lógica de formação de proposições que representam arbitrariamente o mundo.

⁴⁵⁶ “One often thinks – and I myself often make this mistake – that everything one thinks can be written down. In reality one can only write down – that is, without doing something stupid & inappropriate – what arises in us in the form of writing. Everything else seems comical & as it were like dirt. That is, something that needs to be wiped off.” / “Man glaubt oft – und ich selber verfalle oft in diesen Fehler – dass alles aufgeschrieben werden kann was man denkt. In Wirklichkeit kann man nur das aufschreiben – d.h. ohne etwas blödes & unpassendes zu tun – was in der Schreibform in uns entsteht. Alles andere wirkt komisch & gleichsam wie Schmutz. D.h. etwas was weggewischt gehörte.” (*PPO*, 09.05.1930, pp. 34-35)

2.

A renovada filosofia de Wittgenstein deixa cair a sua ontologia anterior por não ser mais necessária à sua lógica e, com ela, todos os aspetos psicológicos e metafísicos que eram necessários para ligar uma à outra. Na verdade, esta sua nova gramática não precisa mais que a linguagem possa mostrar o que não pode dizer, sob pena de incorrer no sem-sentido. Agora, o que não estiver ao abrigo da gramática é pura metafísica. Assim, são simplesmente varridos da sua filosofia conceitos como objetos simples, substância, estados de coisas ou factos, imagem lógica, sujeito metafísico, pensamento que pensa o sinal proposicional, pensamento verdadeiro e falso, a existência, «o meu mundo», proposições elementares e forma lógica do mundo. Nada escapa a esta enxurrada que arrasta consigo tudo o que até então era considerado inefável, incluindo a vontade, a afetividade, o sentido do mundo, Deus, ética e estética. Cumpre-se finalmente o silêncio sobre aquilo de que não se é capaz de falar.

3.

Não os factos do mundo, mas os fenómenos, isto é, o que é imediatamente dado pela experiência da realidade, passa a ser o foco da investigação filosófica que inaugura esta nova fase do pensamento de Wittgenstein. Os fenómenos são a realidade, pois a experiência imediata dada é toda a realidade conhecida. Afastada a possibilidade, encarada durante vários meses do ano de 1929, de uma linguagem fenomenológica, uma linguagem primária cuja sintaxe lógica fosse a expressão imediata da experiência imediata dos fenómenos, por não ser possível uma linguagem cuja denotação não seja mediatizada, Wittgenstein abandona, finalmente, o projeto de linguagem pura, formal, cedendo à linguagem quotidiana. Mas o que lhe interessa nessa linguagem é apenas o que ela tem de essencial: a estrita e adequada representação dos fenómenos. A investigação dos fenómenos passa, deste modo, a ser a investigação da sua representação simbólica. Porém, esta investigação só pode ser a da linguagem como fenómeno, da experiência imediata da forma sonora ou grafada das palavras e da sua articulação em proposições. Assim chegamos à fenomenologia da linguagem cuja

investigação revela que a prática da linguagem escrita e falada segue uma gramática, que usamos as palavras de acordo com regras e são estas que lhes conferem o seu significado. A investigação filosófica dos fenómenos resume-se à investigação gramatical da linguagem que os representa.

4.

As possibilidades de representação dos fenómenos ficam, deste modo, limitadas às possibilidades gramaticais de os representar. Mas, por seu turno, as possibilidades gramaticais de representação confinam-se exclusivamente à representação dos fenómenos. Significa isto que se geram problemas gramaticais sempre que a prática da linguagem se desvie da representação dos fenómenos. Sendo essa prática desviante uma tendência humana, estando a linguagem quotidiana eivada desses desvios, ela, no entanto, tem sido particularmente comum no discurso filosófico, motivado por falsos problemas filosóficos. Inquieta com aquilo de que não tem experiência imediata, com aquilo que supostamente esta lhe sugere e não consegue compreender, oprimida pela necessidade de explicações, a filosofia levanta problemas que não podem ter solução no quadro da representação simbólica regida pela gramática da linguagem. Forçar a sua solução ultrapassando as possibilidades gramaticais de representação é transpor os limites da linguagem e condescender com um discurso sem-sentido. Para Wittgenstein, os problemas gramaticais engendrados pelos falsos problemas filosóficos são os problemas filosóficos autênticos. A atividade da filosofia deve ser, então, a dissolução desses falsos problemas expondo a verdadeira razão que os motivou: o mal-estar com o mundo tal como ele é faz com se queira emendá-lo, nomeadamente com recurso a conjecturas e falsas analogias, conferindo-lhe um sentido gramaticalmente impossível. A filosofia que se tem feito padece da subordinação da atividade intelectual à afetividade e vontade. A filosofia que se exige, a filosofia de Wittgenstein, é uma espécie de terapia que resgata a soberania do intelecto sob o reinado da lógica. O seu método é a apresentação perspicua da linguagem, onde o fenómeno é descrito por proposições cujas palavras são intencionalmente usadas segundo regras de representação da evidência da sua disposição imediata, soçobrando os acrescentos hipotéticos ou teóricos, as explicações que geram os problemas gramaticais. Uma filosofia que, é certo, deixa

intatas as inquietações que motivaram os seus problemas, mas que, seguramente, constitui um alívio para quem é perturbado pelos usos sem-sentido que a filosofia faz das palavras.

5.

Da mesma maneira que o pensamento, no *TLP*, não fazia parte do mundo por não ter a possibilidade de existência, nas *PR* e no *BT* ele não é um fenómeno, algo de que se tenha experiência imediata. Comungam, portanto, da mesma conclusão: a linguagem não é de modo nenhum capaz de dotar de significado o pensamento, quando ele é exterior aos factos ou à experiência imediata deles. Mas a primeira das obras referidas consente que a linguagem possa mostrar o que não pode dizer e o que ela mostra, diz-nos Wittgenstein, em proposições sem-sentido, é que o pensamento é a imagem lógica dos factos que exprime na proposição ao pensar o seu sentido, isto é, a sua concordância ou não concordância com aquilo que ela representa (cf. *TLP*, 3, 3.11, 3.12, 3.5, 4, 4.1, 4.2). O que, no *TLP*, a linguagem mostra sobre o pensamento é considerado, no *BT*, um problema filosófico ou gramatical assente numa falsa analogia do pensamento com um mecanismo. De acordo com ela, tal como o mecanismo encoberto opera o movimento da máquina, o pensamento é um processo oculto que determina os signos linguísticos e a sua significação. Esta analogia, contudo, não legitima a inferência lógica que através dela se faz. Enquanto da atividade da máquina se pode inferir que por detrás dela opera um mecanismo, inferência que, aliás, facilmente se prova uma vez que se exteriorize o mecanismo, já não é possível provar que por detrás da linguagem ocorre o pensamento que é responsável pela sua manifestação, pois não é exequível torná-lo um fenómeno. Pela mesma razão, a compreensão do que se diz através da linguagem não pode ser um processo invisível do pensamento que procede instantaneamente à sua descodificação simbólica que se manifesta na ação consentânea, tome ela a forma de diálogo, de troca de proposições que se suscitam umas às outras, ou comportamentos que veiculam crenças ou comandos. A gramática da palavra «pensamento» mostra-a como mera expressão na linguagem; o pensamento expressa-se na linguagem enquanto uso de palavras em proposições que representam a experiência imediata de realidade. Por sua vez, a

gramática da palavra «compreensão» é tão-só qualquer ação, articulada ou não, concertada com uma proposição. Assim, pode-se concluir que, na gramática, o pensamento é o fenómeno da linguagem como sua expressão e que, deste modo, quando se fala na gramática da linguagem, está-se a falar da gramática dessa expressão. Ou seja, as regras gramaticais são regras de expressão do pensamento.

6.

A ação deliberada ou intencionada é comumente concebida como sendo uma ação pensada, uma ação motivada e dirigida pelo pensamento. Efetivamente, não o pensamento, mas a sua expressão é constitutivamente intencional, tem sempre algo em vista. É a própria linguagem que, ao referir-se aos seus próprios conteúdos, assinala que ela mesma se refere a alguma coisa. Desse modo, a ação de falar ou escrever tem a intenção de representação. Mas o que ela pode representar são os fenómenos e, por conseguinte, as expressões com sentido de expectativa, desejo ou crença não se referem a estados psíquicos. É certo que as expressões de expectativa e desejo representam factos por vir, mas uma vez que se sucedam não vêm satisfazer um estado interior de expectativa ou desejo, apenas permitem relacionar a proposição de expectativa ou desejo com a proposição que constata a ocorrência do facto esperado ou desejado. Também as expressões de crença não são sentimentos. Não é, por exemplo, o medo do fogo que me faz acreditar que uma mão em contacto com o fogo se queima. Estas expressões são consequência de outras que a justificam, outras que começam por partir da descrição dos fenómenos; acredita-se porque se tem razões para isso. Assim, aquilo que dizemos acreditar por boas razões, mas não o que dizemos esperar ou desejar, influencia a ação humana. Mas essa influência não é volitiva, não mobiliza um querer que, como uma força psíquica, nos leva a agir de acordo com as crenças, mas simplesmente age-se de acordo com elas e esse agir é a vontade. E essa concordância da ação com as crenças é a sua compreensão determinada pelas suas próprias regras, pelas regras específicas que determinam todas as formas do agir humano. Assim, só é correto afirmar que uma ação é intencional porquanto ela é a compreensão da intenção de uma expressão de crença. E, neste sentido, o pensamento, ou melhor, a sua expressão não comanda a ação humana, como se entre eles houvesse uma relação de causalidade, mas

antes suscita uma resposta da ação humana que é o seu modo soberano de a compreender. Mas nem todas as ações são a compreensão de crenças justificadas, nem todas são ações compreensíveis; ações há que são meramente expressivas, simbólicas, como que originadas instintivamente. Esse é o caso, assegura-nos Wittgenstein, das práticas mágicas dos povos primitivos.

7.

O ser humano não nasce a saber exprimir o seu pensamento. Enquanto criança, aprende a usar as palavras no contexto concreto onde se desenrola a ação humana e daí que o uso que delas vem a fazer só faz sentido quando inserido nesse contexto, que é o da relação simbólica do ser humano com o mundo que o rodeia. É nessa relação original e essencial com o mundo que as palavras adquirem significados e passamos a ser capazes de as articular para dar sentido ao mundo. É nesta altura que aprendemos igualmente a decidir a verdade ou a falsidade sobre o que exprimimos sobre o mundo. Mas tudo isto que aprendemos não nos capacita para falarmos sobre como o aprendemos. A experiência da aprendizagem não é um fenómeno de que possamos falar. Passamos, progressivamente, a praticar o que vimos aprendendo, sem sermos capazes de fundamentar como chegamos ao ponto de usar as palavras como as usamos. O significado e a verdade ou falsidade do que significamos mostram-se, assim, completamente arbitrários. Sobre o fundamento da linguagem, a própria linguagem nada pode dizer. Quando tentamos exprimirmo-nos sobre o pensamento, verificamos a impossibilidade do pensamento se exprimir sobre si próprio. O mesmo acontece com uma suposta experiência do simbólico. Qualquer um deles não são fenómenos que possamos descrever. Mas, não obstante, sempre que questionados sobre o significado das palavras que usamos, somos, de maneira geral, capazes de o explicar, usando, para isso, outras palavras. Uma explicação que, entenda-se, não determina, normalmente, o que dizemos, posto que simplesmente o dizemos espontaneamente, sem precisarmos de o preparar, determinando previamente o significado das palavras que usamos. Praticamos a linguagem, por assim dizer, de forma automática, tomados pela intenção do que prontamente dizemos.

8.

Constatando que o uso das palavras é regulado, a investigação gramatical conclui que a aprendizagem pela criança desse uso é, afinal, a aprendizagem do seguimento de regras de uso das palavras na formação de proposições. Ela aprende, através das possibilidades que as palavras têm de ser usadas, o seu respetivo significado. Adquire, deste modo, a estrutura simbólica necessária à possibilidade de descrição da experiência imediata da realidade. Ainda que a aprendizagem da linguagem seja a das regras que conferem significado às palavras, essa aprendizagem não mostra nem a origem dessas regras, nem como passamos a segui-las. Não se encontra, pois, fundamento para as regras gramaticais que dão significado às palavras que usamos, apresentando-se elas como convenções sociais que não respondem perante a realidade, embora destinadas a representá-la. Elas, e não a realidade, determinam o modo de a representar. As regras gramaticais são, portanto, arbitrárias. As proposições formam-se por escolha das palavras, a conjugar segundo as suas regras, com a intenção de representar a realidade. A proposição que assim se forma não tem, todavia, um sentido abstrato. O seu sentido só é possível de compreender no interior de jogos de linguagem onde a escolha das palavras a usar, ou das regras a aplicar como se de um cálculo se tratasse, é determinada pela intenção que se promove num certo contexto de ação, que, como num jogo, dá origem a um certo movimento ou lance. As proposições não são mais do que possibilidades de sentido até que participem em jogos de linguagem; a expressão do pensamento só tem sentido quando inserida na vida que se leva no dia-a-dia – no que Wittgenstein viria, mais tarde, a chamar de formas de vida. De um ponto de vista geral, o sistema de proposições formadas a partir do sistema gramatical configura as possibilidades de representação simbólica da realidade que se realizam por via de jogos de linguagem.

9.

A filosofia da linguagem de Wittgenstein anuncia que as regras gramaticais são instrumentos de representação que usamos quando combinamos as palavras que

escolhemos na formação de proposições. Mas, na realidade, isto que ela diz é pura gramática: uma regra de uso da palavra «regra». É deste modo que, como observámos anteriormente, explicamos os significados das palavras que usamos, sem que nos apercebamos que o que explicamos é uma proposição gramatical que institui uma regra. Mas a expressão do pensamento não necessita da instituição de regras para as seguir, não precisa, inclusive, de saber que segue regras quando se exprime. É a investigação gramatical que o evidencia sublinhando o carácter gramatical das proposições que explicam o significado de outras proposições. Mas ela mesma também reconhece que, tendo em conta que os conceitos se caracterizam por serem vagos, as proposições gramaticais não determinam completamente o conteúdo dessas regras. Outros conceitos nem sequer têm regras estáveis ao longo do tempo. Além do mais, é possível que nem todos os usos de palavras sigam regras; veja-se como também é possível uma grande liberdade de ação no estrito cumprimento das leis humanas. Enfim, como as regras gramaticais não são dogmas, haverá proposições livres da sua aplicação. Certamente, nenhuma delas, porém, poderá ser um caso cujos usos das palavras contradigam regras fixadas.

10.

Seguimos regras gramaticais quando falamos, quando escrevemos, enfim, seguimo-las, defende Wittgenstein, como seguimos outras regras nas nossas diversas formas de ação. Mas não as seguimos porque elas são crenças justificadas, embora depois de agirmos somos, quase sempre, capazes de justificar a nossa ação. Facilmente enunciamos as nossas crenças gramaticais quando respondemos à pergunta sobre o que queríamos dizer com o que acabamos de expressar. As regras não são crenças, justificadas ou não justificadas, que determinam a ação. As crenças são uma expressão do pensamento e apresentam-se unicamente no ato que as exprime. Por conseguinte, esse ato não é determinado por uma outra crença, posto que esta mesma é um ato que necessitaria da determinação de mais um ato de crença, ou seja, seria mais um elo numa cadeia interminável. Qualquer forma de exprimir uma regra, como seja, além da crença, uma ordem ou prescrição, é ela mesma, antes de tudo, um ato que segue regras

gramaticais. Daí que seguir uma regra gramatical não é como agir em concordância ou não concordância com uma crença ou uma ordem, como sucede quando a ação é a compreensão de uma proposição. Que fique claro: uma regra não é um enunciado. Como tal, não é também passível de interpretação, de tal maneira que, variando as interpretações, são várias as ações determináveis pela mesma regra, mesmo as que a contradizem à luz de outras interpretações. Este é o paradoxo anunciado na secção 201 das *PI*, que Wittgenstein no mesmo parágrafo desmancha, mas que, ainda assim, tanta tinta tem feito correr, sobretudo depois do influente estudo que Kripke lhe dedicou, apresentando-o como um paradoxo cético com uma solução cética.⁴⁵⁷ Por esta razão, não tem igualmente cabimento a ideia de que escolhemos as palavras a usar numa proposição a escolher previamente as regras que vamos seguir na sua formação. E, só depois, combinamos as palavras numa proposição seguindo as regras seleccionadas. As regras gramaticais não são um conhecimento adquirido de que tenhamos a possibilidade de enunciá-lo em proposições que não sejam a simples descrição das formas de uso que efetivamente fazemos das palavras. Definitivamente, não dispomos desse conhecimento para aplicação na linguagem; já antes o tínhamos dito, ao aprendermos a linguagem passamos a praticá-la ignorando completamente as regras que seguimos. As regras só estão presentes enquanto as seguimos: como ação humana; e o seguimento de regras é constitutivo dessa ação: a ação determina-se a si mesma a seguir as regras que ela mesma assim origina. Portanto, as regras gramaticais são, por assim dizer, orgânicas à expressão do pensamento; esta expressão é uma ação que se determina a si mesma nas regras que segue e enquanto as segue. É neste sentido, a seguir regras, que a expressão do pensamento pode ser vista como um cálculo, uma aplicação sucessiva de regras que adquire sentido num jogo de linguagem que a liga a um determinado contexto.

11.

Afirmar que o pensamento se exprime na linguagem e que pensa ao expressar-se, significa que ele é, na sua expressão, a ação de falar e escrever que suscita ações compreensivas, na linguagem ou fora dela, regendo-se todas as ações pelas suas próprias regras. O pensamento expresso é, assim, a ação que representa os fenómenos a

⁴⁵⁷ Cf. KRIPKE, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

que pode pertencer a sua própria ação lançada num jogo de linguagem. No que a si diz respeito, o pensamento é capaz de expressar-se sobre a sua própria expressão, em ações compreensíveis, onde, numa conversação, o sentido do que dizemos refere-se ao sentido do que foi dito. Entre estas ações, as gramaticais expõem as razões pelas quais uma expressão tem uma certa forma e, assim, denotam as regras que ela segue. Estas são proposições gramaticais cujo sentido são as regras de uso das palavras. Ora, se no *TLP* o pensamento é impensável e o que sobre ele se diz é sem-sentido, no *BT* Wittgenstein concebe o pensamento como pensável, considerando que lhe é possível exprimir-se sobre a forma da expressão do pensamento e nele discernir uma ordem simbólica. A ação de pensar, o pensamento como expressão, é capaz de explicar o modo como age, expondo, deste modo, as regras que segue ao agir. Como é bom de ver, tudo isto se passa no interior da linguagem.

12.

Algo semelhante se regista na evolução do *TLP* para o *BT* no que diz respeito à verdade ou falsidade da expressão do pensamento. Na primeira destas obras, não fosse o facto de ser impensável, caberia ao pensamento decidir a concordância ou não concordância das proposições com a realidade. Com o *BT*, uma vez que as regras gramaticais são arbitrárias, como também o é o sentido das proposições adquirido em jogos de linguagem arbitrários, o que a linguagem representa não tem em si o critério de verdade que permita decidir a sua conformidade com a realidade. Para mais, a decisão sobre a harmonia da proposição e da realidade não é um fenómeno e, por conseguinte, é inexprimível. No entanto, a expressão do pensamento afirma ou nega a verdade ao que ele próprio exprime. Fá-lo como se fosse um resultado de um cálculo ou por ser uma crença justificada ou, simplesmente, por ser indubitável. Dizer «A proposição p é verdadeira (ou falsa).», com o sentido que adquira num certo jogo de linguagem, é quanto basta para decidir o valor de verdade da proposição p. A verdade ou a falsidade do que se diz é expressável desde que, mais uma vez, tudo se passe dentro da linguagem. A linguagem não precisa mais de falar sem-sentido sobre o pensamento que pensa a verdade, a «verdade» ou a «falsidade» são agora palavras com regras de uso que

lhe conferem significado. É óbvio que estas palavras não têm aplicação às regras gramaticais.

13.

No essencial, esta conceção de pensamento não parece sofrer alteração significativa no que mais tarde Wittgenstein vem a falar sobre este conceito, nomeadamente, nas *PI* e *RPP I*, *RPP II* e *LWPP*. Na reflexão que P. M. S. Hacker faz a propósito das proposições 316-362 das *PI*,⁴⁵⁸ que tratam justamente deste conceito, ele destaca a ideia errada, que Wittgenstein combate nesses parágrafos, assim como no que escreve sobre a filosofia da psicologia, de que o pensamento acompanha a linguagem, de tal modo que é de considerar, entre outras, as possibilidades da linguagem sem o pensamento, do pensamento que prepara a linguagem, do pensamento enquanto se fala, do falar para nós próprios na imaginação e do pensamento que lampeja na nossa mente. Todas possibilidades que pressupõem que o pensamento é uma atividade da mente, de um interior inacessível. Ou também que ele é um processo que ocorre no cérebro ou que é um produto desse processo. É nesse pressuposto que se atribui a alguém o estar absorto, a ler, a intentar, a mentir ou a dissimular. Mas, Hacker acentua que o pensamento, para Wittgenstein, não é linguagem ou ação:

Wittgenstein não nega que, quando alguém está a pensar, uma diversidade de coisas pode passar pela sua mente – palavras, frases, imagens mentais e o resto. Mas uma descrição desse ‘fluxo de consciência’ não seria um relato do que se estava a pensar ou do raciocínio subjacente à conclusão alcançada.⁴⁵⁹

E, de facto, de acordo com o *BT*, o pensamento não é a linguagem, mas a linguagem, a ação de falar e escrever, é a expressão do pensamento, e essa expressão, enquanto

⁴⁵⁸ Cf. HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Meaning and Mind, An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Volume 3*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, pp. 295-312.

⁴⁵⁹ “Wittgenstein does not deny that when one is thinking, a variety of things may cross one's mind - words, phrases, mental images, and the rest. But a description of this 'stream of consciousness' would not be a report of what one was thinking or of the reasoning underlying the conclusion reached.” (HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Meaning and Mind, An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Volume 3*, p. 310)

fenómeno, é tudo sobre o qual o pensamento se pode expressar sobre si mesmo. Não se entenda, com isto, que o pensamento possa ser o conteúdo de uma experiência, ainda que inexprimível, como se fosse uma dor ou sensação. Mas é também falsa a conclusão de que ele apenas se resume a comportamentos:

A palavra ‘pensar’ é usada de uma maneira muito diferente de, por exemplo, ‘sentir dor’, ‘ficar triste’, etc.: não dizemos ‘eu penso’ como a expressão de um estado mental. No máximo, dizemos ‘eu estou a pensar’, ‘Deixa-me em paz, estou a pensar em ...’. E, é claro, não se entende por isso: ‘Deixa-me em paz, agora estou a comportar-me desta e daquela maneira’. Portanto, ‘pensar’ não é comportamento.⁴⁶⁰ (*RPP II*, 12)

Do ponto de vista gramatical, o pensamento não significa uma interioridade psíquica, seja ela um processo ou estado mental, com base ou não no órgão cérebro, mas também não é redutível ao comportamento humano.⁴⁶¹ O falar, em silêncio, consigo mesmo tem excecionalmente manifestação comportamental, e não deixa, por isso, de ser uma expressão do pensamento. De qualquer modo, não nos podemos esquecer que a expressão do pensamento adquire o seu sentido em jogos de linguagem com contextos próprios. Num dos seus últimos manuscritos sobre a filosofia da psicologia, Wittgenstein escrevia:

Aprendemos a usar a palavra ‘pensar’ em determinadas circunstâncias.

⁴⁶⁰ “The word ‘thinking’ is used in a certain way very differently from, for example, ‘to be in pain’, ‘to be sad’, etc.: we don’t say ‘I think’ as the expression of a mental state. At most we say ‘I’m thinking’, ‘Leave me alone, I’m thinking about ...’. And of course one doesn’t mean by this: ‘Leave me alone, I am now behaving in such and such a way.’ Therefore ‘thinking’ is not behaviour.” / “Das Wort ‘Denken’ wird in gewisser Weise sehr anders gebraucht als zum Beispiel ‘Schmerzen haben’, ‘traurig sein’, etc.: Man sagt nicht ‘Ich denke’ als Äußerung eines Seelenzustands. Höchstens ‘Ich denke nach’. ‘Laß mich in Ruh; ich denke über ... nach’. Und damit meint man natürlich nicht ‘Laß mich in Ruh; ich benehme mich jetzt so und so.’ Also ist ‘Denken’ kein Benehmen.” (*RPP II*, 12)

⁴⁶¹ O método filosófico de Wittgenstein conduz-o a uma filosofia que supera a tradicional relação interior/exterior no ser humano, concentrando-se no que ele manifesta. António Marques resume este facto do seguinte modo: “O seu método descritivo explora o universo das exteriorizações, no sentido de manifestações para além da dicotomia subjetividade/objetividade que subjazem a toda atividade humana.” (MARQUES, António, “Vivência e Significado: Introdução aos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* de Wittgenstein”, in Ludwig Wittgenstein, *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*, António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença (trad.), António Marques (intro.), Nuno Venturinha (apr. histórico-filológica), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007, p.12).

Se as circunstâncias forem diferentes, já não saberemos como usá-la. – Mas não é por isso que temos de poder descrever cada uma dessas circunstâncias.⁴⁶² (*LWPP*, 41)

Mais à frente, questiona se pode o pensamento criar outros contextos diferentes dos que são próprios ao uso de uma palavra (cf. *LWPP*, 118), isto é, os contextos em que a dizemos, e dá-lhe como resposta o seu próprio testemunho:

Ainda que o meu pensamento se desvie alguma vez do caminho da fala, ele segue normalmente tal caminho.⁴⁶³ (*LWPP*, 119)

14.

Quando comparada com a linguagem natural, a especificidade essencial da matemática resulta de ela ser realizada em signos desprovidos de sentido. A matemática é, por isso, constituída pelos seus próprios signos, com problemas que são de cálculo e resolvidos no cálculo por forma a determinar a verdade ou falsidade das suas proposições. A intenção que determina a sua linguagem não é a da representação dos fenómenos. Ela é um puro jogo de sinais, que não necessita de um contexto real de aplicação. Daí, como já o *TLP* o afirma (6.21), a linguagem matemática não é uma expressão do pensamento. O seu sistema gramatical assegura um sentido para as proposições matemáticas com as demonstrações algorítmicas, mas, estas, reafirme-se, destinam-se a provar a verdade ou falsidade dessas proposições e não a lhes conferir ou recusar sentido. Somente o cálculo pelo cálculo, que articula signos segundo determinadas formas lógicas, justifica esses signos matemático. Por isso, os signos que não resultem de cálculos, como são os casos dos conceitos «infinito» e «todos» ou «totalidade», usados na inferência aritmética como forma de generalização, não são signos matemáticos. Em síntese, a arbitrariedade das regras de cálculo que é, ele mesmo, a sua própria aplicação não permite fundamentar a aplicação da matemática à

⁴⁶² “Wir lernen das Wort 'denken' gebrauchen unter bestimmten Umständen. // Sind die Umstände andere, so wissen wir's nicht zu gebrauchen. – Darum müssen wir aber jene Umstände nicht beschreiben können.” (*BEE*, Ms-137, 80b)

⁴⁶³ “Wenn mein Denken einmal vom Weg der Rede abweicht, geht es im normalen Fall den Weg entlang.” (*BEE*, Ms-137, 89b)

realidade. Mas, se não serve de fundamento à sua aplicação prática, esta é, por seu turno, vital para estar em conformidade com a gramática da palavra «matemática». Assim, Wittgenstein vem, mais tarde, nas *RFM*, a defender precisamente que o conceito de matemática envolve a sua aplicação prática:

Quer dizer: é essencial para a matemática que os signos também sejam empregados no plano civil.

É o uso fora da matemática e, portanto, o significado dos signos, que transforma o jogo de signos em matemática.⁴⁶⁴ (*RFM*, V, 2)

É essencial ao conceito de matemática que os seus signos tenham os significados adquiridos com a aplicação do seu jogo de signos à realidade. Estas observações, pela sua clareza, parecem-nos ter tornado igualmente mais compreensível o que, nas *PR* e no *BT*, Wittgenstein considerava ser a matemática, onde a ênfase era sobretudo posta na evidenciação da sua autonomia.

15.

As consequências sobre as possibilidades do pensamento filosófico não registam mudanças essenciais com a filosofia da nova fase de Wittgenstein. Ela é marcada pelo pensamento só poder expressar-se com sentido sobre os fenómenos e o pensamento filosófico sobre o pensamento que se expressa sobre o que não são fenómenos, como terapia que o cinja à expressão com sentido. Mas, entretanto, o místico deixou de ser refúgio à expressão sem-sentido do pensamento. A verdade deixou de ter um fundamento ontológico. Os objetos, que se identificam no interior de um fenómeno, antes origem da substância do mundo, são agora conceitos puros porque definidos pelas suas propriedades formais, completamente arbitrárias relativamente às suas propriedades reais. Deste modo, a expressão do pensamento já não vive o paradoxo de

⁴⁶⁴ “I want to say: it is essential to mathematics that signs are also employed in *mufti*. // It is the use outside mathematics, and so the *meaning* of the signs, that makes the sign-game into mathematics.” (*RFM*, V, 2) / “Ich will sagen: Es ist der Mathematik wesentlich, daß ihre Zeichen auch im Zivil gebraucht werden. // Es ist der Gebrauch außerhalb der Mathematik, also die Bedeutung der Zeichen, was das Zeichenspiel zur Mathematik macht.” (*BEE*, Ms-126, 30-31)

ser determinado pela possibilidade da verdade do que exprime e essa verdade ter um fundamento ontológico que, ele mesmo, não tem a possibilidade de ser verdadeiro. O pensamento deixou de ser um mistério, se pensado como mera expressão. E, assim pensado, só o pensamento pode decidir a verdade ou falsidade do que exprime sobre a experiência imediata da realidade. Por outro lado, é patológico o pensamento que procura firmar a verdade da sua expressão mediante explicações e teorias ou teses filosóficas, acrescentando hipóteses ou conjecturas que vão além da estrita descrição dessa experiência, que não deixam as coisas ser como são.⁴⁶⁵ Nesta ótica, pode dizer-se que a filosofia de Wittgenstein é antifilosofia. Basicamente esta é razão para que Penelope Maddy e Alain Badiou a tenham assim considerado, embora este último a conte entre outras razões para a antifilosofia. Maddy considera que é a sua antifilosofia que justifica a divergência da filosofia da matemática de Wittgenstein com a dos platonistas e intuicionistas.⁴⁶⁶ Já Badiou acusa-a, entre outras coisas, de participar numa poderosa tendência do século XX para afirmar a hegemonia do sentido e a deposição da verdade.⁴⁶⁷ No essencial, a antifilosofia de Wittgenstein resume-se à impossibilidade do pensamento metafísico. A essência ou substância, o sentido do mundo ou da existência, a ética, a estética ou a fé religiosa continuam, nesta nova fase, a ser impensáveis. Como permanecem igualmente inexprimíveis os conceitos que se refiram a uma realidade psíquica.

⁴⁶⁵ A importância deste posicionamento epistemológico é sublinhada por Nuno Venturinha nos seguintes termos: “A recusa de toda e qualquer *teorização* em filosofia constitui, realmente, o grande contributo filosófico wittgensteiniano, importando desde o início uma *evidenciação*, um *espelhamento* do que procuramos nela, *deixando que as coisas falem por si próprias*.” (VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, p. 329)

⁴⁶⁶ MADDY, Penelope, “Wittgenstein’s Anti-Philosophy of Mathematics” in Johannes Czermak and Klaus Paul (Eds.), *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*, Proceedings of the 15th International Wittgenstein Symposium, Vienna, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1993, pp. 55-59 e 65-70.

⁴⁶⁷ Cf. BADIOU, Alain, *Wittgenstein’s Antiphilosophy*, p. 106.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia de Ludwig Wittgenstein

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cadernos 1914-1916*, João Tiago Proença (trad.) e Artur Mourão (rev. trad.), Edições 70, Lisboa, 2004.

_____, *Notebooks 1914-1916*, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trad.), English and German, 2.^a edição, Basil Blackwell, Oxford, 1969.

_____, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, Bertrand Russell (intro.), M. S. Lourenço (trad. e prefácio), Fundação Calouste Gulbenkian, 4.^a edição, Lisboa, 2008.

_____, *Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Band 1, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

_____, “Some Remarks on Logical Form”, in *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 29-35.

_____, *Conferência sobre Ética*, António Marques (trad.), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2017.

_____, “Lecture on Ethics”, in *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 37-44.

_____, *Philosophical Remarks*, Rush Rhees (ed.), Raymond Hargreaves and Roger White (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1975.

_____, *Philosophische Bemerkungen, Werkausgabe Band 2*, aus dem Nachlass herausgegeben von Rush Rhees, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

_____, *The Big Typescript: TS213*, Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch–Englisch, C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue (ed. e trad.), Blackwell Publishing, Malden, MA / Oxford, 2005.

_____, *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer*, Bruno Monteiro (coord.), João José de Almeida (ed., trad. e notas), Nuno Venturinha (int. e rev. trad.), Deriva Editores, Porto, 2011.

_____, “Bemerkungen über Frazers Golden Bough / Remarks on Frazer’s Golden Bough”, in *Philosophical Occasions: 1912-1951*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 118-155.

_____, *O Livro Azul*, Jorge Mendes (trad.) e Carlos Marujão (rev. trad.), Edições 70, Lisboa, 2008.

_____, *O Livro Castanho*, Jorge Marques (trad.) e Carlos Marujão (rev. trad.), Edições 70, Lisboa, 1992.

- _____, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*, generally known as *The Blue and Brown Books*, 2a ed., Blackwell, Oxford, 1960.
- _____, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 3.^a edição, 1978.
- _____, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Suhrkam, Frankfurt, 1984.
- _____, *Remarks on the Philosophy of Psychology / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Volume I*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- _____, *Remarks on the Philosophy of Psychology / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Volume II*, G. H. von Wright and Heikki Nyman (eds.), C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- _____, *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*, António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença (trad.), António Marques (intro.), Nuno Venturinha (apr. histórico-filológica), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007.
- _____, *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Preliminary Studies for Part II of the Philosophical Investigations, Volume 1 / Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen, Band I*, G. H. von Wright and Heikki Nyman (ed.), C. G. Luckhardt (trad.), Blackwell, Oxford, 1982.
- _____, *Last Writings on the Philosophy of Psychology, The Inner and the Outer: 1949-1951, Volume 2 / Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Das Innere und das Äußere, Band II*, G. H. von Wright and Heikki Nyman (eds.), C. G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue (trad.), Blackwell, Oxford, 1992.
- _____, *Cultura e Valor*, Jorge Mendes (trad.) e Carlos Marujão (rev. trad.), Edições 70, Lisboa, 2000.
- _____, *Culture & Value: A Selection from the Posthumous Remains – Revised Edition*, Georg Henrik von Wright in collaboration with Heikki Nyman (ed.), Alois Pichler (rev. ed.), Peter Winch (trad.), Blackwell, Oxford, 1998.
- _____, *Aulas e Conversas Sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*, Compilado a partir de notas recolhidas por Yorick Smythies, Rush Rhees e James Taylor, Cyril Barrett (ed.), Miguel Tamen (trad.), Cotovia, 3.^a edição, Lisboa, 1998.
- _____, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees e James Taylor, Cyril Barrett (ed.), Basil Blackwell, Malden, MA / Oxford, 1966.

_____, *Public and Private Occasions*, James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), Rowman & Littlefield Publishers, Maryland / Oxford, 2003.

_____, *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Brian McGuinness (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 2008

_____, *Wittgenstein's Nachlass, The Bergen Electronic Edition*, The Wittgenstein Archives at the University of Bergen / OUP, Bergen & Oxford, 2000. Open access to transcriptions of the Wittgenstein Nachlass (2016-).
<http://wab.uib.no/transform/wab.php?modus=opsjoner>

Bibliografia sobre Notas de Aulas e Conversas de Ludwig Wittgenstein

Moore, G. E., “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33”, in James C. Klagge and Alfred Nordmann (eds.), *Philosophical Occasions: 1912-1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993, pp. 46-114.

_____, *Wittgenstein: Lectures, Cambridge 1930–1933, From the Notes of G.E. Moore*, David G. Stern, Brian Rogers, and Gabriel Citron (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

WAISMANN, Friedrich, *Wittgenstein and the Vienna Circle*, conversations recorded by F. Waismann, Brian McGuinness (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 2013.

Bibliografia Secundária

ANDREJČ, Gorazd, *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective*, Palgrave Macmillan, New York, 2016.

ANDREJČ, G. and D. H. Weiss (eds.), *Interpreting Interreligious Relations with Wittgenstein: Philosophy, Theology and Religious Studies*, Brill, Leiden, 2019.

ARISTOTLE, “Posterior Analytics” in *Posterior Analytics, Topica*, Harvard University Press, Cambridge, 1960.

ARNSWALD, Ulrich, “The Paradox of Ethics — ‘It leaves everything as it is.’” in Ulrich Arnswald (ed.), *In Search of Meaning – Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Universitätsverlag Karlsruhe, Karlsruhe, 2009, pp. 1-24.

BADIOU, Alain, *Wittgenstein’s Antiphilosophy*, Bruno Bosteels (trad. e introd.), Verso, London/New York, 2017.

BAKER, Gordon, “Philosophical Investigations § 122: Neglected Aspects” in Gordon Baker, *Wittgenstein’s Method*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2004, pp. 22-51.

BAKER, G. and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Understanding and Meaning. Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Part I – Essays*,

Second Edition, Extensively Revised by P. M. S. Hacker, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2005.

BENJAMIM, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Maria Luz Mota, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto (trad.), T.W. Adorno (pref.), Relógio D'Água, Lisboa, 1992.

BILETZKI, Anat, "Wittgenstein's discussion of 'Use of Such a Word as «God»'" in David G. Stern (ed.), *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and the Investigation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 177-193.

BONCOMPAGNI, Anna, *Wittgenstein and Pragmatism – On Certainty in the Light of Pierce and James*, Palgrave Macmillan, London, 2016.

BOUVERESSE, Jaques, "Wittgenstein critique de Frazer", *Revue AgonE – Philosophie, Critique & Littérature*, n.º 23, 2000, pp. 193-225.

BRANDT, Stefan, "Wittgenstein on Intentionality" in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2017, pp. 502-516.

BURGE, Tyler, "Frege on Apriority" in Paul Boghossian & Christopher Peacock (eds.), *New Essays on the A Priori*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 11-42.

CAHILL, Kevin, *The Fate of Wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2011.

CARNAP, Rudolf, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", Arthur Pap (trad.), in Alfred J. Ayer (Ed.), *Logical Positivism*, The Free Press, New York, 1959, pp. 60-81.

CAVELL, Stanley, "The *Investigations*' Everyday Aesthetics of Itself" in J. Gibson and L. Huemer (eds.), *The Literary Wittgenstein*, Routledge, London, 2004, p. 21-33.

CHRISTENSEN, Anne-Marie S., "Wittgenstein and Ethics" in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 796-817.

CONANT, James, "Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein" in Alice Crary and Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, New York, 2000, pp. 174-217.

_____, "Mild Mono-Wittgensteinianism" in Alice Crary (ed.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, MIT Press, Cambridge, MA, 2007, pp. 31-142.

_____, "Wittgenstein's Methods" in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 620-645.

CONANT, James and Cora Diamond, “On Reading The *Tractatus* Resolutely – Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan” in Max Kölbel and Bernhard Weiss (eds.), *Wittgenstein’s Lasting Significance*, Routledge, New York, 2004, pp. 42-97.

COTTINGHAM, John, “The Lessons of Life: Wittgenstein, Religion and Analytic Philosophy” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays for P. M. S. Hacker*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 203-227.

_____, “Wittgenstein and Philosophy of Religion” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2017, pp. 639-650.

CRANE, Tim, “Wittgenstein and Intentionality” (Revised 2013), *The Harvard Review of Philosophy*, Volume XVII, Issue 1, 2010, pp. 88-104; in <https://philpapers.org/archive/CRAWAI-3.pdf>.

DESCARTES, René, “Carta do autor ao tradutor francês, ao jeito de prefácio” in *Princípios de Filosofia*, João Gama (trad.), Edições 70, Lisboa, 2006.

DIAMOND, Cora, “Throwing Away the Ladder”, *Philosophy*, Vol. 63, No. 243, 1988, pp. 5-27.

_____, “Ethics, Imagination and The Method of Wittgenstein’s *Tractatus*” in Alice Crary and Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, New York, 2000, pp. 149-173.

_____, “Criss-Cross Philosophy” in Erich Ammereller and Eugen Fischer (eds.), *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, Routledge, London, 2004, pp. 201–220.

DUMMETT, Michael, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 1978.

ENGELMANN, Mauro Luiz, *Wittgenstein’s Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*, Palgrave Macmillan, New York, 2013.

FINKELSTEIN, David H., “Wittgenstein on Rules and Platonism” in Alice Crary and Rupert Read, *The New Wittgenstein*, Routledge, London, 2000, pp. 53-73.

FORSTER, Michael N., *Wittgenstein on Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Oxford, 2004.

_____, “The Autonomy of Grammar” in Hans-Johann Glock and John Hyman, *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, Oxford, 2017, pp. 269-277.

FOUCAULT, Michel, *A Ordem do Discurso – Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*, Laura Fraga de Almeida (trad.), Nuno Nabais (trad. rev.), Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1997.

FRASCOLLA, Pasquale, *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*, Routledge, London, 1994.

_____, “Realism, Anti-Realism, Quietism: Wittgenstein’s Stance”, *Grazer Philosophische Studien - International Journal for Analytic Philosophy*, Volume 89, Issue 1, 2014, pp. 11-21.

FRAZER, Sir James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, One volume abridged edition, Macmillan, New York, 1922.

FREGE, Gottlob, “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Volume 57, Issue 3, 1948, pp. 209-230.

_____, “The Thought: A logical Inquiry”, *Mind*, New Series, Vol. 65, No. 259, 1956, pp. 289-311.

GILBERT, Christopher, “The Role of Thoughts in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *Linguistics and Philosophy*, Volume 21, Issue 4, 1998, pp. 341-352.

GLOCK, Hans-Johann (Ed.), *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996.

_____, “The Development of Wittgenstein’s Philosophy” in Hans-Johann Glock (Ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2001, pp. 1-25.

_____, “Perspectives on Wittgenstein: An Intermittently Opinionated Survey” in Guy Kahane, Edward Kanterian and Oskari Kuusela (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2007, pp. 37–65.

_____, “Relativism, Commensurability, and Translatability” in John Preston (ed.), *Wittgenstein and Reason*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 21-45.

_____, “Necessity and Normativity” in Hans Sluga and David G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 180-208.

GOLDFARB, Warren, “Metaphysics and Nonsense: On Cora Diamond’s The Realistic Spirit”, *Journal of Philosophical Research*, 22, 1997, pp. 57-73.

_____, “Moore’s Notes and Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics: The Case of Mathematical Induction” in David G. Stern (ed.), *Wittgenstein in the 1930’s: Between the Tractatus and Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 241-252.

GÓMEZ-ALONSO, Modesto, “Wittgenstein on the Will and Voluntary Action”, in Jesús Padilla Gálvez (ed.), *Action, Decision-Making and Forms of Life*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2016, pp. 77-108.

HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion – Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1986 (Revised Edition).

_____, *Wittgenstein: Meaning and Mind, An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Volume 3*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

_____, “Was He Trying To Whistle It?” in *The New Wittgenstein*, Alice Crary and Rupert Read (Editors), Routledge, New York, 2000, pp. 353-394.

_____, *Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism*, Philosophical Investigations, Volume 35, Issue 1, 2012.

_____, *Wittgenstein: Comparisons and Context*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

_____, “Metaphysics: From Ineffability to Normativity” in Hans-Johann Glock and John Hyman, *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, Oxford, 2017, pp. 209-227.

HAUTHALER, Nathan, “Wittgenstein on Actions, Reasons and Causes” in António Marques e Nuno Venturinha (eds.), *Knowledge, Language, and Mind: Wittgenstein’s Thought in Progress*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2012, pp. 95-113.

HEIDEGGER, Martin, *Discourse on Thinking*, John M. Anderson e E. Hans Freund (trad.), *Harper Torchbooks*, New York, 1966.

HYMAN, John, “Action and The Will” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 451-471.

HYMERS, Michael, “Going around the Vienna Circle: Wittgenstein and Verification”, *Philosophical Investigations*, 28:3, 2005, pp. 205- 234.

HINTIKKA, Merrill B. and Hintikka, Jaakko, *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

HINTIKKA, Jaakko, *Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*, Springer, Dordrecht, 1996.

HOFMANNSTHAL, Hugo von, *A Carta de Lord Chandos – ou da incapacidade da linguagem dizer o mundo*, Padrões Culturais Editora, Lisboa, 2008.

JACQUETTE, Dale, “Wittgenstein and the Color Incompatibility Problem”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, N.º 3, 1990, pp. 353-365.

_____, “Wittgenstein and Schopenhauer” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, John Wiley & Sons, Oxford, 2017, pp. 57-73.

JAMES, William, *As Variedades da Experiência Religiosa – Um Estudo da Natureza Humana*, tradução do inglês por Helena Briga Nogueira e Margarida Periquito, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2018 (edição original de 1902).

JUNG, Carl Gustav, *Memórias, Sonhos, Reflexões* [Título original: *Erinnerungen, Traume, Gedanken* (1962)], António de Sousa Ribeiro (trad.), Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2019.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008.

KRIPKE, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.

KUUSELA, Oskar, “From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar: Wittgenstein’s Turn”, *Philosophical Investigations*, Volume 28, Issue 2, 2005, pp. 113-133.

_____, *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.

_____, “The Development of Wittgenstein’s Philosophy” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 597–619.

_____, “Wittgensteinian Philosophical, Conceptions and Perspicuous Representation: the Possibility of Multidimensional Logical Descriptions” *Nordic Wittgenstein Review*, Volume 3, Number 2, 2014, pp. 71-98.

LANGE, Ernst Michael, “Wittgenstein on Solipsism” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, Oxford, 2017, pp. 159-174.

MADDY, Penelope, “Wittgenstein’s Anti-Philosophy of Mathematics” in Johannes Czermak and Klaus Paul (Eds.), *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*, Proceedings of the 15th International Wittgenstein Symposium, Vienna, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1993, pp. 52-72.

MARION, Mathieu et Mitsuhiro Okada, “Wittgenstein et le lien entre la signification d’un énoncé mathématique et sa preuve” in *Philosophiques*, La période intermédiaire de Wittgenstein, Volume 39, Numéro 1, 2012, pp. 101-124.

MARION, Mathieu, “Wittgenstein and Antirealism” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, Oxford, 2017, pp. 332-345.

MARQUES, António, “Observações Sobre a Intencionalidade nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein”, separata de: *Sujeito e Passividade*, colóquio realizado a 10 e 11 de Outubro de 2001, na Faculdade de Letras de Lisboa, Colibri: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 187-196.

_____, “Vivência e Significado: Introdução aos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* de Wittgenstein”, in Ludwig Wittgenstein, *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*, António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença (trad.), António Marques (intro.), Nuno Venturinha (apr. histórico-filológica), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007, pp. 5-28.

MARTIN, Christian Georg, “Wittgenstein on Perspicuous Presentations and Grammatical Self-Knowledge”, *Nordic Wittgenstein Review*, Volume 5, Number 1, 2016, pp. 79-108.

MCDOWELL, John, “Wittgenstein on Following a Rule” in Alexander Miller and Crispin Wright (Eds.), *Rule-Following and Meaning*, Acumen Publishing Limited,

Chesham, 2002, pp. 45-80 (originalmente publicado in *Synthese*, Volume 58, No. 3, Essays on Wittgenstein's Later Philosophy, 1984, pp. 325-363.).

MEDINA, José, *The Unity of Wittgenstein's Philosophy – Necessity, Intelligibility, and Normativity*, State University of New York Press, Albany, 2002.

MOLDER, Maria Filomena, *Símbolo, Analogia e Afinidade*, Edições Vendaval, Lisboa, 2009.

MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage Books, London, 1991.

MOORE, A. W., "Wittgenstein and Infinity" in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 105-121.

_____, "Wittgenstein's Later Philosophy of Mathematics" in Hans-Johann and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, John Wiley & Sons, Ltd, Oxford, 2017, pp. 319-331.

MORGAN, Matthew R., "Husserlian Aspects of Wittgenstein's Middle Period", in Winfried Löffler and Paul Weingartner, *Knowledge and Belief – Papers of the 26th International Wittgenstein Symposium*, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 2003, pp. 245-247.

MULHALL, Stephen, "Wittgenstein on Religious Beliefs" in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 755-774.

NEGRU, Teodor, "Anti-Psychologistic Landmarks of Wittgenstein's Philosophy in the *Tractatus Logico-Philosophicus*" in Cristoph Jäger and Winfried Löffler, *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement*, Papers of the 34th International Wittgenstein Symposium, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Vol. XIX, Kirchberg am Wechsel, 2011, pp. 219-220.

NIELSEN, Kai, "Wittgensteinian Fideism", *Philosophy – The Journal of Royal Institute of Philosophy*, Volume XLII, N.º 161, 1967, pp. 191–209.

NIELSEN, Kai and D. Z. Phillips, *Wittgensteinian Fideism?*, SCM Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, "Acerca da Verdade e da Mentira" in *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*, Obras Escolhidas, Relógio de Água Editores, Lisboa, 1997.

NOË, Robert Alva, "Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say", *Philosophy and Phenomenology Research*, Vol. LIV, N.º 1, 1994, pp. 1-42.

OBERDIEK, Hans, "Wittgenstein's Ethics: Boundaries and Boundary Crossings" in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *Wittgenstein and Analytic Philosophy – Essays for P.M.S. Hacker*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 175-202.

PICHLER, Alois, “Wittgenstein on Understanding: Language, Calculus, and Practice” in David G. Stern (ed.), *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and the Investigations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 45-60.

PINA, Manuel António, “Ludwig W. em 1951” in *Todas as Palavras – poesia reunida (1974-2011)*, do livro *Nenhuma Palavra e Nenhuma Lembrança* (1999), Assírio & Alvim, Porto, 2013.

POINCARÉ, Henry, *La Valeur de la Science*, Flammarion, Champs, 1970.

PROOPS, Ian, “Logical Atomism in Russell and Wittgenstein” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 214-239.

RODYCH, Victor, *Wittgenstein on Mathematical Meaningfulness, Decidability, and Application*, Notre Dame Journal of Formal Logic, Volume 38, Number 2, 1997, pp. 195-225.

_____, “Mathematical Sense: Wittgenstein’s Syntactical Structuralism” in Herbert Hrachovec & Alois Pichler (eds.), *Wittgenstein and the Philosophy of Information: Proceedings of the 30th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg, 2007*, Walter de Gruyter, 2008, pp. 81-103.

SCHOPENHAUER, Arthur, *The World as Will and Representation*, Translated from the German by E.F.J. Payne, Volume I, Dover Publications, New York, 1969.

_____, *The World as Will and Representation*, Translated from the German by E.F.J. Payne, Volume II, Dover Publications, New York, 1966.

SCHROEDER, Severin, “Mathematical Propositions as Rules of Grammar”, *Grazer Philosophische Studien - International Journal for Analytic Philosophy*, Volume 89, Issue 1, 2014, pp. 23-38.

_____, “Grammar and Grammatical Statements” in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Oxford, Wiley Blackwell, 2017, pp. 252-268.

SLUGA, Hans, *Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2011.

STERN, David G., “The «Middle Wittgenstein»: From Logical Atomism to Practical Holism”, *Synthese*, Volume 87, Issue 2, 1991, pp. 203-226;

_____, “Heraclitus’ and Wittgenstein’s River Images: Stepping Twice into the Same River”, *The Monist – An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*, Vol. 74, N.º 4, 1991, pp. 579-604.

_____, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, Oxford, 1995;

_____, “The Origins of the Rule-Following Considerations and the Development of Wittgenstein’s Philosophy in the 1930s”, *O que nos faz pensar*, Volume 22, N.º 33, 2013, p. 142-163.

_____, “How Many Wittgensteins?” in Alois Pichler and Simo Säätelä (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, From ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society - New Series, Volume 2, 2016, pp. 205-229.

_____, “Wittgenstein in the 1930s” in Hans Sluga and David G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 126-151;

_____, *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and the Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

_____, “Introduction: Wittgenstein Between the *Tractatus* and the *Investigations*” in David G. Stern (ed.), *Wittgenstein in The 1930's – Between the Tractatus and the Investigations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 1-12

STROUD, Barry, “Meaning and Understanding” in Oskari Kuusela and Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 294-310.

THOMPSON, James M., *Wittgenstein on Phenomenology and Experience: An Investigation of Wittgenstein's 'Middle Period'*, Publication from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen (WAB), Bergen, 2008, pp. 90-91.

VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2010.

_____, “The Ramsey Notes on Time and Mathematics”, in Nuno Venturinha (ed.), *Wittgenstein After His Nachlass*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010, pp. 175-181.

_____, “Ethics, Metaphysics and Nonsense in Wittgenstein's *Tractatus*”, *Wittgenstein-Studien* 1, 2010, pp. 1-20.

_____, “Beyond the World, Beyond Significant Language” in V. A. Munz, K. Puhl e J. Wang (eds.), *Language and World – Part One: Essays on the Philosophy of Wittgenstein. Proceedings of the 32nd International Wittgenstein-Symposium*, Ontos, Frankfurt, 2010, pp. 387-399.

_____, “Wittgenstein Reads Nietzsche: The Roots of Tractarian Solipsism”, in E. Ramharter (ed.), *Unsocial Sociabilities: Wittgenstein's Sources*, Parerga, Berlin, 2011, pp. 59-74.

_____, “Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology”, in Ilse Somavilla e James M. Thompson (eds.), *Wittgenstein and Ancient Thought*, Parerga, Berlin, 2012, pp. 85-110.

_____, “Wittgenstein on Translation: Sense-for-sense and Epistemological Issues” in Paulo Oliveira, Alois Pichler e Arley Moreno (eds.), *Wittgenstein in/on Translation*, UNICAMP, Campinas, 2019, pp. 189-202.

_____, “Wittgenstein’s Religious Epistemology and Interfaith Dialogue”, in ANDREJČ, G. and D. H. Weiss (eds.), *Interpreting Interreligious Relations with Wittgenstein: Philosophy, Theology and Religious Studies*, Brill, Leiden, 2019, pp. 97-113.

WRIGHT, Crispin, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Gerald Duckworth & Co Ltd, London, 1980.

_____, “Wittgenstein’s rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics” in A. George (ed.), *Reflections on Chomsky*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, pp. 233-264.

_____, “Kripke’s Account of the Argument Against Private Language”, *The Journal of Philosophy*, LXXXI, N° 12, 1994, pp. 759-778.

_____, *Rails to Infinity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001.

WRIGHT, Georg Henrik von, “Remarks on Wittgenstein’s Use of the Terms ‘Sinn’, ‘sinnlos’, ‘unsinning’, ‘warh’, and ‘Gedanke’ in the *Tractatus*” in Alois Pichler and Simo Säätelä (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, University of Bergen, Bergen, 2005, pp. 98-106.

WYSS, Sebastian, “Does Wittgenstein have a Method? The Challenges of Conant and Schulte”, *Nordic Wittgenstein Review*, Volume 4, Number 1, 2015, pp. 167-193.